

7. Само религиозное чувство, также как и его «объект» есть многогранность и полнота в изначально-религиозном смысле, а не как «сумма».

По отношению к верующему это проявляется в том, что «разум и воля, познание и любовь – ведут... к абсолютному». Хайдеггер упоминает об извечном споре о примате каждой из обоих «способностей», считая его поверхностным: «Экхарт не сторонник теоретического разума как равноправного воле, а за примат основы души (Seelengrundes), мистико-теоретично предшествующей обоим» (318). Ни один вид деятельности не протекает и не оказывает действия изолированно, «движим и проникнут опередившей его любви и поддержке других»<sup>183</sup>.

Однако полноту и многогранность религиозного чувства не следует понимать как «равнодействующую всех прочих душевных сил: «Совершенно неверна позиция, которая понимает субъективный коррелят абсолютного (Subjektkorrelat) как суммирование, тотальность специфических видов деятельности (Leistungen) и способностей, а ценность святого, соответственно, – как какую-либо равнодействующую истинного, благого и прекрасного» (316). (Недопустимо это и по отношению к Богу: «Абсолют необходимо понимать религиозно-изначально, независимо от каких-либо натуралистическо-теоретических бытийных определений» [309]).

Хайдеггер вступает в полемику с теперь уже Вильгельмом Виндельбантом. В «Прелюдиях» есть эссе, которое озаглавлено: «Святое» (Das Heilige)<sup>184</sup>. Виндельбанд считает, что «Кант с полной ясностью не совершил “перенесение центра тяжести теоретического в *практический* разум”»<sup>185</sup>; им признается также, что «ни одному из... направлений философии религии, ни теоретическому, ни этическому, ни эстетическому, не удавалось справиться с поставленной задачей; понимание религии более или менее односторонним» (320). Виндельбанд формулирует задачу, с которой согласился бы и Хайдеггер: «освободить философию религии по ее принципу от зависимости от каждой из этих трех основных наук» (320), однако это освобождение в предлагаемой Виндельбантом трактовке оказывается условным: философия религии все же «должна заимствовать ряд положений из логики, этики и эстетики» (320-321), «исходить из основного отношения, *общего* логическому, этическому и эстетическому» (321). Очевидно, что именно против этого «суммирования» выступает Хайдеггер, усматривая в самой его возможности угрозу для религии.

<sup>183</sup> Здесь Хайдеггер цитирует «Речи о религии» Шлейермахера. Отметим только: то, на что он ссылается, не является упоминанием *наиболее* важных идей, почерпнутых им у Шлейермахера.

<sup>184</sup> Представляется, что перевод этой работы Виндельбанда как «Святыня» (Ср. Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 317-339, а также в более позднем переиздании: Виндельбанд В. Дух и история. Избранные работы. М., 1996) не только не согласуется с общим контекстом, который объединяет размышления о «Святом» и природе религиозного Хайдеггера, Райнаха и Отто, но и не замечает того – трансцендентального – аспекта, в котором эта проблема решается Виндельбантом. Речь идет не о «Святыне», не о конкретной воплощенности религиозного идеала (для этого в немецком имеется другое слово: «Heiligtum»), а о том, что составляет специфику религиозного вообще.

<sup>185</sup> Виндельбанд В. Философия культуры... С. 320. Далее ссылки в тексте.

Завершая рассмотрение набросков к лекциям по средневековому мистицизму, упомянем еще один достойный внимания аспект, особенно важный тем, что он является первым (не считая эпистолярного наследия) упоминанием о важном в жизни Хайдеггера событии – отходе от католицизма.

#### 8. Конфессиональное обращение

Следует ли видеть в переходе Хайдеггера из католицизма в протестантизм свидетельство «оппортунизма» молодого философа? Всякое конфессиональное «обращение», мотивированное не из самого религиозного чувства, а побуждаемое внешними обстоятельствами, несомненно является *симуляцией* обращения, которое в действительности не состоялось.

Однако могло ли такое обращение «не состояться» при той трактовке религиозной проблематики, которая предлагается Хайдеггером в 1918-1919 гг.? Если религиозный «объект» не поддается «конституированию», к нему невозможен доступ по произволу, то какова тогда роль той или иной религиозной парадигмы? «Такого рода переживаниями нельзя свободно обладать в следовании предписаниям церковных законов» (334), – отвечает на это Хайдеггер. Очевидно, что Хайдеггер именно для того обращается к теме средневекового мистицизма, чтобы противопоставить догматике католицизма автономию религиозного переживания<sup>186</sup>. Для доказательства конфессионального «оппортунизма» обращения Хайдеггера, необходимо показать, что как само обращение, так и размышления о религии 1918-1919 гг. были *оппортунизмом* и *симуляцией*. И это будет сделать непросто, в том числе из-за не-оппортунистического отношения Хайдеггера к феноменологии Гуссерля. Особенность того, что происходит в 1918 г. заключается в следующем: вырываясь из собственной католической традиции<sup>187</sup>, и сближаясь с протестантизмом, Хайдеггер уже начинает тот путь, который вскоре сделает для него неприемлемым философские воззрения протестанта Гуссерля.

В этом параграфе была сделана попытка показать, как вопросы, решаемы Хайдеггером, были связаны с общим контекстом дискуссий того времени. Для этого потребовалось сопоставление Хайдеггера со Шлейермахером, Отто, Райнахом и Виндельбандом. Без внимания остался Шелер, о феноменологии религии предстоит подробно говорить при рассмотрении философии Хайдеггера 1925-1929 гг..

<sup>186</sup> Ср. Pöggeler 1996, 20.

<sup>187</sup> О католической ориентации молодого Хайдеггера см. § 16

## Глава вторая. 1919 год

### § 32 Ранние фрайбургские лекции. Общая характеристика

Из первого информационного проспекта издательства Витторио Клостерман мы узнаем, что издание собрания сочинений Мартина Хайдеггера (его начали планировать в 1973-1974 гг.) должно «открыть более точное и глубокое понимание» мышления философа, позволить увидеть путь его мысли «как последовательность шагов». Для того, чтобы наиболее адекватно отразить движение по этому пути, был выбран «хронологический принцип», определивший распределение материала в издании в соответствии с эпиграфом самого Хайдеггера к собранию своих трудов: «Не работы – пути».

Еще при жизни философа было решено, что в издание войдут ранние марбургские лекции (среди них: «Герменевтика фактичности» 1923 г., «Прологомены к истории понятия времени» [1925] и др.). Между тем корпус ранних фрайбургских лекций (1919-1923) в собрании предусмотрен не был, не только потому, что к тому времени было неясно, сколько и какие именно манускрипты сохранились в пригодной для издания форме. По свидетельству Гадамера, Хайдеггер не причислял их к основному корпусу своих трудов, поскольку считал, что возникли они в то время, когда он еще не совершил «решающего прорыва» к вопросу о бытии<sup>188</sup>. Марбургские же лекции, по его мнению, самым непосредственным образом относились к проблематике, развиваемой в «Бытии и времени».

Когда в 1984 г. было все-таки решено издать материалы фрайбургского периода в виде специального «приложения» (о возможности которого говорилось и ранее), эти лекции были втиснуты между материалами лекций 1943 г. о Гераклите (т. 55) и относящимися к 1936-1938 гг. «Работам по философии» (т. 65). Свои собственные лекции Хайдеггер «не жалуется»: «те лекции были весьма несовершенны. Между тем в них появилась попытка пойти путем, о котором я не знал, куда он поведет. Только его ближайшие перспективы были мне знакомы, потому что они неотступно меня манили, хотя горизонт часто смещался и темнел»<sup>189</sup>. Кроме того, Хайдеггер не всегда точно помнит, чем и когда занимался<sup>190</sup>, что вполне объяснимо, поскольку он «не интересуется своим развитием»<sup>191</sup>.

Но если сам Хайдеггер без особого энтузиазма вспоминает свои ранние опыты, невысоко ценит их результаты, как следует нам соотнести эту некоторую «отчужденность» мыслителя от своих первых шагов с *им же самим* высказываемым убеждением, что на всем протяжении его философского пути он оставался озабоченным решением только одного вопроса – о

<sup>188</sup> Gadamer 1986 b, [9].

<sup>189</sup> Хайдеггер 1953/54, 276.

<sup>190</sup> Он не только ошибочно относит лекцию «Феноменология созерцания и выражения» (лето 1920 г.) к 1921 г., не точен также и относительно ее тематики, ссылаясь на нее как на: «Выражение и явление» (Там же).

<sup>191</sup> Хайдеггер/Лёвиг, 356. «...Но если оно становится предметом разговора – добавляет Хайдеггер, – то не следует выносить о нем поспешные суждения, исходя лишь из последовательности лекций и сказанного только в них».

понимании бытия? <sup>192</sup> Что же тогда именует Хайдеггер единством своего «пути мысли»?

Обратимся снова к Гадамеру. Говоря о лекциях 1921-1922 гг., он утверждает, что «сам Хайдеггер мог бы найти в этом юношеском тексте много нового, если бы только смог прочесть его глазами читателя, не являющегося им самим» (Курсив мой. – И.М.) <sup>193</sup>.

Похоже, что сам Хайдеггер действительно является лишь одним из возможных читателей и интерпретаторов своих ранних трудов.

### § 33 Военно-экстренный семестр

Очевидно, что после войны 29-летний приват-доцент вернулся в университет с иным философским багажом <sup>194</sup>. Сначала Хайдеггер желает читать о Канте, однако затем заявляет курс, позволяющий судить о движении к систематической философии: «Идея философии и проблема мировоззрения» <sup>195</sup>. Это – первая лекция, в которой речь идет не о применении частных методов феноменологического анализа к определенной проблематике, но говорится о целях и задаче феноменологии в целом.

Одна из главных идей лекционного курса: феноменология должна быть ориентирована на переживание-окружающего-мира-находящегося-в-самом-окружающем мире. Следует добиться того, чтобы это переживание не было предварительно подвергнуто от-живляющему действию теории. Формулируя задачу таким образом, Хайдеггер предлагает феноменологии заняться «жизнью самой по себе», предшествующей всякой теории <sup>196</sup>.

Однако, как мы видели, в предыдущих работах и несостоявшихся лекциях Хайдеггера ничто не свидетельствует о том, что феноменология должна и может осуществить столь неожиданный поворот к непривычному для нее феномену. Как же это происходит?

Неброско и вполне в ортодоксальном духе начинает Хайдеггер свои размышления. «Философия», вынесенная в заглавие, сразу же должна быть прочитана нами как «феноменология», поскольку говоря о философии, Хайдеггер (как и Гуссерль в 1911 г.) имеет в виду то, чем философии *следует быть* – т.е. фундаментальной, основополагающей для всей системы знания «изначальной» наукой. Говоря о феноменологии, Хайдеггер, конечно же, не может избежать системы свойственных ей противополо-

<sup>192</sup> Например, в работе «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» – Хайдеггер 1953/54, 276.

<sup>193</sup> Gadamer 1986 b.

<sup>194</sup> Отмечается многими исследователями, в том числе: Kisiel 1992 b; Pöggeler 1963, 27.

<sup>195</sup> Прочитан Хайдеггером в 1919 г., во время краткого дополнительного – «военно-экстренного» семестра («Kriegsnotsemester») (25 января – 16 апреля), который был специально организован для участвовавших на войне студентов в связи с прекращением боевых действий. За ним последовал обычный летний семестр, который Хайдеггер посвятил теме «Феноменология и трансцендентальная философия ценностей», параллельно читая «О сущности университета и академической учебы».

<sup>196</sup> Ср. § 43 Слл.

тавлений, определяющих то, что феноменология есть, и чем она не является. Первой оппозицией, оттеняющей специфику феноменологии, становится «мировоззрение – строгая наука».

Нацеленности философии на достижение общезначимого и объективного знания Гуссерль противопоставил ориентированность на мировоззрение, которая неизбежно приводит к необходимости рассматривать результаты научного поиска как относительные<sup>197</sup>. Закономерности, которые философия выявляет как закономерности мировоззрения, оказываются связанными с индивидуальным, личностным, что представляется несовместимым с общезначимостью объективной истины. Еще более релятивизируется знание, и еще больше отдалается от своего абсолютного и общезначимого идеала, когда исследователь начинает выделять различные *исторические типы* мировоззрений. Потому, «мировоззрение» наряду с историческим подходом Гуссерль причисляет к наиболее сильным угрозам философии (феноменологии) как фундаментальной науке. Гуссерль, не отрицает, что мировоззрение может использовать философию как свою основу. Более того, это отношение в определенной степени даже *необходимо*. Однако для того чтобы отделить философию в чистом виде от тех конкретных прикладных следствий, которые могут иметь философские положения, Гуссерль заявляет, что это отношение *не должно* с необходимостью быть симметричным: цель и задача философии *не* заключается в формировании мировоззрения.

Вот и Хайдеггер чисто формально воспроизводит основные позиции по этому вопросу: мировоззрение либо 1) есть имманентная задача философии, и тогда последняя оказывается в конце концов идентичной мировоззрению, либо 2) граничит с философией, и последняя в этом случае с мировоззрением не идентична<sup>198</sup>.

Дилемма «понятным образом решается в пользу второго» (11). Однако как бы ни разрешалась эта дилемма, ясно одно: философия и мировоззрение либо идентичны, либо нет, – но какая-то взаимосвязь между ними есть (12). Но уже эти самые первые страницы опубликованного текста лекций показывают, насколько оригинально Хайдеггер находит выход из сложившейся феноменологической проблематики с ее целями, задачами и традиционными противопоставлениями. Будто бы только для «полноты и точности метода» он желает «на всякий случай» рассмотреть и другую абстрактную возможность: а что, если никакой взаимосвязи между философией и мировоззрением нет вообще? (12).

На первый взгляд, эта возможность представляется пустой и чисто формальной, однако в свете ее вся проблематика лекций неожиданно предстает под другим углом зрения:

«Если вдруг будет доказано, что формирование мировоззрения никоим образом, в том числе и не как пограничная задача принадлежит философии – так, что она представляет собой феномен, чуждый философии, – тогда сущность мировоззрения становится проблемой» (12).

В этом случае становится неясно, что формирует мировоззрение. Но проблемой тогда становится *не только* мировоззрение, но и то, что ему

<sup>197</sup> Ср. выше (§ 13-14).

<sup>198</sup> Heidegger 1919 a, 10-11. Далее см. ссылки в тексте.

противостоит: сама философия как наука, т.е. как теоретическое образование. Как бы на ровном месте Хайдеггер создает для себя возможность вновь поразмыслить над идеей философии (феноменологии) и ее изначальностью. Важность вопроса «Что такое изначальная наука?» сложно переоценить, поскольку он чуть позже приведет Хайдеггера к проблематизации науки как *теоретического*. Сразу возникает вопрос: как и в какой степени должно иметь теоретический характер то самое «изначальное», благодаря которому философия и является изначальной наукой? (15). Постановка этого вопроса в свою очередь означает, что в дальнейших исследованиях иной вес будет приобретать *практическое*.

Здесь появляется еще одна, более принципиальная, сложность, – Хайдеггер называет ее «мюнхгаузеновская проблема духа», – которая заключается в следующем: как определить то, что (будучи действительно изначальным) само должно служить определяющим для всего остального? Во-первых, чтобы можно было определять саму идею философии, она уже должна быть научно разработана. (15). Во-вторых, мы должны признать, что в идее изначальной науки заложена определенная «циркулярность» (*Zirkelhaftigkeit*): изначальная наука, в соответствии со своим замыслом, должна стать основой всего, а значит, в первую очередь – *самой себя*.

Хайдеггер сам ставит перед собой такие задачи, которые подталкивают его к нестандартным решениям. Так, поиски выхода из этой ситуации приводят философа к обнаружению того, что только и может взорвать циркулярность: «Один выход кажется вероятным: все духовное имеет свое происхождение, свою историю» (17). Правда, этот выход только *намечается*. Подведем промежуточный итог, назвав те работы философа (начиная с 1916 г.), где заметно его желание ввести историческое измерение в феноменологию. Первым важным выражением этих интенций была заключительная глава реабилитационной работы. Затем возможность косвенным образом указать на историческое дало рассмотрение религиозной данности в набросках к лекциям о Мейстере Экхарте. Особенность области религиозного не позволило считать Бога данностью наряду с другими и – через название его «пред-данностью» – историческое было по крайней мере обозначено. Все эти разрозненные и спорадические высказывания не получали тогда более развернутого выражения, как, впрочем, и приведенная выше мысль лекций 1919 г. об историческом измерении как том, что способно преодолеть проблемы теоретического. Ясно, что Хайдеггер пока не располагает концептуальными возможностями, которые позволили бы ему подойти к проблеме истории.

Между тем, говоря об изначальном характере философии, Хайдеггер анализирует несколько возможностей доказать то, что претензии философии на изначальность оправданы.

К изначальной науке мы могли бы прийти индуктивным путем. Ведь если из научной установки *частных* наук мы не можем вывести идею науки изначальной, то, вероятно, потому, что любая частная наука по отношению к изначальной является про-ис-текшей (*Ent-sprungene*) из начала, но не тем самым ис-током (*Ur-sprung*), о котором мы спрашиваем (24). Но, может быть, мы сумеем обнаружить этот исток наподобие того, как можно выследить, где находится исток реки, двигаясь от ее устья

– пусть даже мы и не в состоянии «*обернуть само течение реки вспять*»? (24). Для нас это значило бы, что от частной науки мы могли бы вернуться к изначальной. Для этого надо только посмотреть, что же делает частную науку частной. Очевидно, определяющим здесь становится то обстоятельство, что отдельные науки (физика, математика, биология) всегда ведут речь о какой-то *частной* области, срезе действительности, не об «общем бытии», а об ограниченной его области. Тогда спасением могла бы оказаться «индуктивная метафизика» – *наука об общем бытии*, объемлющая в себе предметы всех специальных наук.

Достаточно быстро выясняется, что такой путь не подходит. Аргумент Хайдеггера стандартен и не особенно революционен: будучи наукой об *общем бытии*, изначальная наука не обладала бы никакой собственной познавательной функцией – она была бы «повторением и общим обозрением того, что проделано в частных науках» (27). Но нам следует запомнить этот аргумент против «общего бытия». Мы вернемся к нему, когда пойдет речь о том, в чем же Хайдеггер усматривал ограниченность гуссерлевского трансцендентализма<sup>199</sup>.

Наряду с индуктивным путем есть и другая возможность выследить изначальное изначальной науки: исходить не из предмета познания, как это делает индуктивная метафизика, а из познания предмета (28). Однако вскоре и этот путь оказывается бесперспективным.

Вновь основные программные идеи, связанные с идеалом философии как строгой науки, подталкивают к движению в определенном направлении. Хайдеггер пытается определить, какова должна быть изначальная тема, область феноменологии. Теперь отправной точкой размышлений становится другой тезис, также известный нам по статье «Философия как строгая наука». Философия должна быть «изначальной наукой» (*Urwissenschaft*), а значит, своим стандартом научности каким-то образом отличаться от традиционного ее идеала, характерного для всех остальных наук. Философия должна быть как бы над- или пред-теоретической. Но это одновременно означает, что ей следует быть «нетеоретической наукой», что похоже на противоречие.

В связи с этим Хайдеггер направляет основные усилия на выяснение специфики этого «пред-» или «над-» теоретического, что он также обозначает как «изначальное Нечто» (*Ur-etwas*). Изначальное «Нечто» должно быть отлично от «формально-предметного нечто», относящегося к сфере теоретического. Хайдеггер прекрасно понимает, что спрашивая о чем-то дотеоретическом, он *сам* при этом вынужден двигаться в сфере теоретического (110). То есть: пользуясь категориальными средствами выражения, он тем самым неизбежно уже что-то полагает.

<sup>199</sup> Пока достаточно будет указать лишь на одно из часто встречающихся объяснений: Хайдеггер упрекал Гуссерля в том, что, поставив вопрос о сознании, тот не задал вопроса о *бытии* сознания. (Ср. далее § 69-70).

§ 33 а Предпосылочность, беспредпосылочность и проблема практического

Хайдеггер вновь возвращается к обозначенной им в начале лекций проблеме кругового характера нашего вопрошания.

Однако преодолеть эту циркулярность предположения–обоснования необходимо. Хайдеггер высказывает предположение, что круговой, циркулярный характер – вообще сущностная черта области теоретического, причем *свойственная только ему*. Само это выражение – круговой характер – «есть выражение чисто теоретического затруднения» (95). В какой мере проблема циркулярного характера теоретического исследования важна для феноменологии? В той степени, в какой последняя озабочена идеей беспредпосылочной науки. Стремясь вырваться за пределы «циркулярного» характера сфера теоретического, Хайдеггер делает допущение, что, возможно, существует не-теоретическая наука о начале, которая не будет связана с необходимостью быть предпосылочной.

К этому Хайдеггера побуждает следующее размышление. Образцом теоретической науки, который он использует в качестве отправного пункта своих исследований, служит феноменология. Феноменология занимается анализом переживаний как элементов сознания. Переживания взяты из жизни. Но, разумеется, наука берет конкретные переживания жизни в ином аспекте. Феноменологические редукции, необходимые для того, чтобы переживание стало предметом научного знания производят от-живание (Ent-lebung) переживаний, в результате чего они предстают в некоем ином, трансформированном виде. Но будучи таковыми, они уже являются *ставшими*, а значит не *изначальными*, поскольку всякое от-живленное (Ent-lebte) само «является возникшим» (96).

Это размышление – еще один аргумент в пользу более позитивного истолкования феномена практического. Именно он ведет к казалось бы неожиданному следствию, о котором мы упоминали в начале рассказа о военно-экстренном семестре: что тематикой изначальной науки должно стать «не радикально теоретизированное и отживленное, а скорее сущностный момент жизни самой по себе и для себя, который находится в тесной связи с событийным характером переживаний» (116). То, что Хайдеггер говорит о *событийном* характере переживаний, чрезвычайно важно. Если те понятия и проблемы, о которых мы вели речь выше позволяют предположить, что уже в 1919 г. Хайдеггер начинает путь к «Бытию и времени»<sup>200</sup>, то опираясь на такую важную формулировку, как «событийный характер», а также на революционную «*er-eignet*» (свершается) Гадамер даже считает возможным допустить, что и сама основа будущего хайдеггеровского *поворота* уже заложена в 1919 г.<sup>201</sup>

<sup>200</sup> Kisiel 1992 b, 105.

<sup>201</sup> Heidegger 1919 a, 15, См. также: Gadamer 1985 b, 159.



### § 34 Феноменология и трансцендентальная философия ценностей

Во время Военно-экстренного семестра Хайдеггер «заочно» разыгрывает чрезвычайно интересную полемику Наторпа с Гуссерлем, что демонстрирует его прекрасное знание как неокантианства, так и феноменологии. Неокантианству в большей степени посвящена следующая лекция – «Феноменология и трансцендентальная философия ценностей».

В 1870-1920 гг. неокантианство представляет собой доминирующую школу университетской философии и вообще причисляется к наиболее значительным философским явлениям последних веков. Будучи реакцией на так называемое «падение» гегелевской системы, мышление того времени вновь обращает внимание на Канта как на основателя критического метода. Значение Канта видится в том, что он разработал учение о познании, свободное от метафизики. Два основных течения, против которых направляет свою критику неокантианство – позитивизм и историзм. В противовес позитивизму, видящему самодостаточность конкретного, «позитивного», знания и рассматривающему всякую философию как бесполезный довесок к фактам, неокантианство с еще большей силой, нежели это делал Кант, делает акцент на трансцендентальном субъекте. *Вся реальность* – как физические, так и исторические факты – имеет свой конститутивный исток в субъективности. Развивая эту мысль, неокантианцы считают необходимым провести радикализацию и самой кантовской философии. В проблематике «вещи в себе» усматривается непоследовательность Канта, уступка критической философии «реализму». «Вещь в себе» перетолковывается в результате таким образом, что обозначает только направление исследований, постоянную задачу непрекращающихся исследований.

Однако обсуждение позиции неокантианцев важно для нас здесь не только в связи с влиятельностью неокантианства в те годы. Для Хайдеггера, бывшего учеником Риккерта, феноменология становится в 1916-1919 гг. все более привлекательным философским направлением. Помимо того, что неокантианство должно было определенным образом повлиять на рецепцию Хайдеггером философии жизни В. Дильтея<sup>202</sup>, представляется интересным следующий вопрос: насколько различны были позиции неокантианства и феноменологии? Иначе: с какими взглядами должен расстаться, а какие – приобрести неокантианец, становящийся феноменологом?

#### § 34 а Неокантианство и феноменология Гуссерля

Отношения между неокантианством и феноменологией были непростыми. *В целом*, Гуссерль поначалу далек от проблематики кантовской философии<sup>203</sup>, в чем он признается сам:

«Мое собственное развитие, которое первоначально было враждебно Канту, но, правда, и невосприимчиво к собственному смыслу кантовской философии,

<sup>202</sup> *Thöma* 1990, 94 ff.

<sup>203</sup> Ср. письмо Наторпу от 3 февр. 1897. *Briefe* V.

связано с Декартом и докантовской философией XVIII века, определялось в основном импульсами Brentano, Lotze и Bolzano. Но когда я, развив в необходимой последовательности лежащие передо мной как математиком основные научно-теоретические проблемы и все снова и снова размышляя над возможностью беспредпосылочных определений и абсолютного отчета (Rechenschaftsabgabe) [об этих определениях], дошел до метода эйдетического анализа сознания, и когда мне вместе с феноменологической редукцией открылось царство первоначальных источников всех познаний, тогда я должен был признать, что развиваемая мной наука при методе существенно иного вида охватывала общую проблематику Канта (которая только здесь впервые получила глубокий и ясный смысл) и то, что она удостоверяла главные достижения Канта в строго научном обосновании и ограничении. Правда обнаружилось и то, что проблематика Канта предполагала более простую и более глубокую [проблематику] и, с другой стороны, была заключена в слишком тесные границы. Я не мог, разумеется, стать неокантианцем по марбургскому образцу и методу, но мог, пожалуй, оценить крупные достижения этой школы по сохранению и дальнейшему развитию идей Канта. После того, как я научился видеть Канта в собственной перспективе, я могу теперь – впервые за все последние годы — воспринимать обширные наставления Канта и подлинных кантианцев»<sup>204</sup>.

Только в 1915-1918 гг. Гуссерль начинает убеждаться во внутреннем родстве своего замысла с трансцендентальной философией неокантианства. Новый этап осмысления начинается в тридцатые годы: «В последние годы я сам неверно понимал свое радикальное отличие от трансцендентальной философии Канта (по постановке вопросов и методу)»<sup>205</sup>. Однако не существует отношения Гуссерля к неокантианству как к *таковому*: он по-разному оценивает родство своей феноменологии с *марбургской школой неокантианства* (Коген, Наторп) и *фрайбургско-баденской школой* (Виндельбанд, Риккерт).

Представители марбургской школы (в первую очередь, в лице Пауля Наторпа) были наиболее близки Гуссерлю. С Наторпом он общается еще начиная с конца XIX века. Подробные обсуждения приводят Гуссерля к выводу о том, что Наторп разделяет важные для него взгляды относительно природы чистой логики.

Хотя в борьбе с психологизмом феноменология и неокантианство выступают единым фронтом<sup>206</sup>, понимание самой психологии образует первый важный пункт расхождения между Гуссерлем и неокантианцами: «Мои – ни коим образом не психологические – *проблемы* не совпадают с проблемами марбургского кружка. – Пишет Гуссерль Наторпу. – И мой *трансцендентально-психологический метод* (не психологический – ни генетически, ни дескриптивно-психологически) – иной по цели и сущности по сравнению с *трансцендентально-логическим методом в Вашем смысле*»<sup>207</sup>. С такой оценкой Наторп не согласен, считая, что логика, совершенно независимая от психологии, о необходимости которой Гуссерль

<sup>204</sup> Кассиреру, от 3 апреля 1925. В пер. В. А. Куренного.

<sup>205</sup> Кассиреру, от 11 марта 1937. В пер. В. А. Куренного.

<sup>206</sup> Ср.: Мотрошилова 1968, 26.

<sup>207</sup> Наторпу, от 12 дек. 1908. *Briefe V.* – В пер. В. А. Куренного.

говорит в первом томе своих «Логических исследований», должна целиком и полностью подчиняться логике или *критике познания*, или, по крайней мере, «не может отличаться от этого по “цели и сущности”»<sup>208</sup>. Для Гуссерля же «критика познания» является второстепенной задачей его феноменологии. Он считает, что смысл феноменологического исследования «не может не затронуть высочайших проблем. Здесь совершенно невозможно на протяжении всей своей жизни быть привязанным к частным проблемам по образу естественнонаучного (тем более экспериментально-психологического) специального исследования. Нельзя же изучать сущность сознания в его многообразных “феноменах”, не имея одновременно перед глазами его единства и единства конституирующей предметности, не ощутив тотчас мучительно загадку этой конституции, проблем всеобщности и данности».

«Марбургская школа с самого начала имеет иную проблематику и методу. – Заключает Гуссерль. – Она выработала для себя твердые формулировки важнейших проблем критики познания, которые для нее стоят на первом месте и на которые ориентируется вся последующая работа так, что любая [работа] исходит и должна исходить из этих формулировок. Мы, геттингенцы, работаем в совершенно другой установке и, несмотря на то, что [мы] добросовестные идеалисты, в известной степени – снизу. Мы полагаем, что имеется не только фальшивое эмпирическое и психологическое основание (Unten), но и подлинное идеалистическое, от которого можно ступень за ступенью подняться к высотам».

Главное отличие феноменологии от философской программы неокантианства Гуссерль видит в следующем: «феноменология никоим образом не нуждается в предшествующей ей трансцендентальной философии», в то время, как психология в неокантианском понимании должна следовать за трансцендентальной философией»<sup>209</sup>.

Различие между феноменологией Гуссерля и марбургской школой неокантианства состоит также и в понимании трансцендентального субъекта. Более радикальным толкованием философии Канта и, в первую очередь, понятия “вещи в себе”, неокантианцы надеялись предельно последовательно и полно воплотить возврат к субъекту как к трансцендентальному. В противовес неокантианству Гуссерль показывал, что подлинный возврат к трансцендентальной субъективности должен вскрыть совершенно иное измерение этого субъекта. Как отмечает Н. В. Мотрошилова, «Неокантианцы, следуя традиции Канта, отождествляют сознание с деятельностью “чистого Я” как некоего центра, вокруг которого строится якобы реальная психическая деятельность»<sup>210</sup>. Гуссерль же предлагал расширить исследование множественности способов данности также и на само “Я” как феномен, т.е. на сам этот трансцендентальный субъективный “центр”. Тогда, по его мнению, в процессе многочисленных редукций интенцио-

<sup>208</sup> Наторп Гуссерлю, 21 января 1909. *Briefe V* – В пер. В. А. Куренного.

<sup>209</sup> Гуссерль Наторпу, 18 марта 1918 г. *Briefe V* – В пер. В. А. Куренного.

<sup>210</sup> Мотрошилова 1968, 61.

нальное переживание не будет претендовать на абсолютное место, но будет само выявлено в его богатой внутренней структуре <sup>211</sup>.

В значительно меньшей степени разделяет Гуссерль идеи, представленные другой ветвью неокантианства – фрабургской школой неокантианства: «как бы высоко я ни ценил, с одной стороны, усилия марбургской школы и, с другой стороны, Виндельбанда-Риккерта-мюнстенбергской группы и как бы я высоко не ставил их заслуги в сохранении великих и подлинно философских традиций прошлого, – я все же не могу идти вместе с ними и их путями» <sup>212</sup>. Далее Гуссерль поясняет свое отношение: «В лучшем случае они указывают направления действительной работы, которую необходимо провести (формулируя только сами проблемы). Конечно, они еще не дают истинных начал, пунктов, с которых действительно может начаться главная работа. Наука – всегда наука снизу, работа от “подножий” к высотам, а философская наука – наука от глубочайшего основания до последних высот» <sup>213</sup>.

Как можно было бы ожидать, входя в феноменологию, Хайдеггер должен был бы перенять и оценку Гуссерлем неокантианства. Однако этого не происходит. Как раз идеи фрайбургской школы использует Хайдеггер для трансформации феноменологии Гуссерля.

#### § 34 б Хайдеггер и неокантианство

В первую очередь важным для Хайдеггера становится развитие Э. Ласком <sup>214</sup> проблемы ценности фрабургской школы <sup>215</sup>. В последние годы своей жизни (1913-1915), в которые Ласк был близок к Лукачу, под влиянием американского прагматизма он совершает анти-идеалистический поворот (толкуемый иногда также как «субъективный»). В связи с этим мышление Ласка создает предпосылки для трактовки проблемы «окружающего мира» (Umwelt), созвучной Лукачу и Хайдеггеру. Ключевая идея Ласка, являющаяся его новацией в неокантианстве – теория об изначальном отношении (Urverhältnis) между материей и категориальной формой. Эта идея сущностной «иррациональности» материи, данной мышлению, находилась в оппозиции к гегелевскому панлогизму и была близка философии жизни: (Ласк перенимает также противопоставление

<sup>211</sup> О полемике по этому вопросу см.: См. *Гуссерль* 1901 в, 293-295. См. также: *Гуссерль Э.* Амстердамские доклады. Феноменологическая психология / Пер. А. В. Денежкина // *Логос*. 1992. № 3. С. 71 Слл.

<sup>212</sup> Письмо Гуссерля Кону от 15 ноября 1908.

<sup>213</sup> Там же.

<sup>214</sup> Эмиль Ласк (Lask) (1875–1915), – представитель неокантианства. Во Фрайбурге слушает лекции Риккерта. В 1902 г. защищает диссертацию «Идеализм Фихте и история». В Гейдельберге габилитируется под руководством Виндельбанда («Гегель и мировоззрение Просвещения»). Занимает кафедру, ранее принадлежавшую К. Фишеру. В духе неокантианства Риккерта развивает логику философии, которая должна стать основой научного мировоззрения.

<sup>215</sup> Лучшее исследование данной проблемы принадлежит Кизилю (Kiesel 1995).

естественных и гуманитарных наук Дильтея). Кроме того, при обсуждении философии Фихте Ласк использует ставший впоследствии важным термин «фактичность». Еще в 1912-1914 гг. Ласк ведет полемику со своим учителем Риккертом. Свою новую концепцию взаимоотношения формы и содержания Ласк строил, основываясь на теории «категориального созерцания», представленную во втором томе «Логических исследований» Гуссерля. Он старался расширить трансцендентальную логику Канта, не был удовлетворен также Аристотелем (по его мнению категории Аристотеля не составляют всей тотальности категорий, но только особый их класс – реальных категорий). Для того, чтобы стать объектами знания, категории сами должны иметь некие мета-категории, полагает Ласк. Такие «категории категорий» (или: «формы форм») требуют некоего *до-теоретического момента*, предшествующего (категориальному) познанию мира <sup>216</sup>. В этот до-теоретический момент изначальные формы представляют себя в качестве просто данных, во всех их «логической наготе», они переживаются, прежде чем оказываются познанными. Категории охватывают (но не поглощают) материал. Формы сущностно нуждаются в наполнении («Erfüllungsbedürftig») <sup>217</sup>, они требуют реализации своей полноты. Тем самым Ласк предлагает оригинальную интерпретацию не только теории ценностей неокантианства, но и интенциональности: если форма не может быть отделена от своего материала, «нуждается» в нем, то сущность формы можно определить как «указывание-на» (Hinweisen), «бытие-значимым-для-» (Hingelten) – для своей материи. Тогда категории являются ничем иным как отношением, «направленностью-на-». В этом смысле область первичных форм (категорий или логического) есть совокупность направленных отношений, проливающих свет на свое множественное «ничто». Ласк претендует на создание «логики логики» или «логики философии». Если различные области бытия имеют свою логику, – так обосновывает эту программу Ласк, – то должна иметься и логика, которая бы объединяла их, и эта логика будет, свою очередь, иметь ~~свою~~ <sup>своей</sup> категории. Они будут «последними», за их пределы мы не можем проникнуть. Поскольку такая трактовка перекликается с пониманием «жизни» у Дильтея, то «логика логики» и материальная обусловленность форм создают предпосылки для того, чтобы проблема категорий сначала была более тесно увязана с реальным суждением и субъектом (в реабилитации Хайдеггера). Следующие размышления Ласк выражают эту связь еще более отчетливо: я знаю материю только благодаря тому, что *живу в форме, посредством которой я нечто знаю* <sup>218</sup>. Форма становится достоянием непосредственного опыта, но не познается. Я живу в категориях как в связях, в которых и посредством которых я знаю вещи. Но если мы «уже» живем во всеохватывающих формах, уже обнаруживаем себя в них, работая через них с гетерогенной материей, то, во-первых, становится излишним вопрос о «применении» категорий и, во-вторых, создается возмож-

<sup>216</sup> Ср. § 33, 33 а.

<sup>217</sup> Что существенно отличается от понимания «наполнения значения» («Bedeutungserfüllung») у Гуссерля. Ср. Гуссерль 1901 б.

<sup>218</sup> Ср. аналогичное высказывание Гуссерля (§ 29), а также § 85-86.

ность заговорить о самой этой жизни-в-категориях (ср.: «бытие-в-мире»). Такая концепция создает благоприятные возможности для того, чтобы объяснить, как ценности реализуются в деятельности человека: ценность или значимое имеет сущностную необходимость в «значении-к» (Hingeltung-auf) – таков формальный характер, свойственный значимости вообще (ср.: «значимость не есть, но значит» Риккерта). Тогда значение (Bedeutung) не есть нечто, отделенное от его «исполнения» (Гуссерль), а плод единства формы и материи. Сущность значения лежит также не в референции (Фреге), – та представляет собой частный, более низкий случай «чистой» значимости ценности. Чисто логическая дедукция категорий (Кант) невозможна: начало категорий находится в а-логическом, они подчиняются своей, «материальной» логике. Если, далее, способ взаимосвязи первичных категорий не имеет логической природы, то индивидуальные формы не связаны взаимными логическими отношениями (против Гегеля). По Ласку, возможен не только непосредственный опыт т.н. «чувственных» данных, но и «нечувственных» – как опыт «до-теоретического Нечто», в котором мы просто живем до того, как познаем его. Потому наш первый опыт категорий таков, что мы «потеряны» в них в «чистой поглощенности» (Absorption) – как, напр., в эстетическом, этическом и религиозном отвержении себя («Hingabe»).

Эти идеи Ласка помогают понять, что именно предположение о возможности «категорий категорий» руководит хайдеггеровскими поисками «изначальной до-теоретической науки» во время Военно-экстренного семестра. Понятийное творчество Хайдеггера, сделавшее его знаменитым (ср. “es wertet”, “es weltet”) также во многом объясняется влиянием фрайбургской школы неокантианства: у Ласка отношение между ценностью и субъектом является симметричным (Hingeltung–Hingabe); ценность не есть, но «ценноствует» («wertet»).

Ласк также помогает Хайдеггеру сохранить позитивное восприятие философии жизни Вильгельма Дильтея, который вполне может представляться ему «наилучшим неокантианцем», поскольку, как отмечает Э.-В. Орт, Дильтей «своим проектом “Критики исторического разума” он не только углубил, но и расширил понимание Кантом познания и открыл таким образом путь к переформулировке кантианского и неокантианского понятия субъекта, ведущий к Dasein»<sup>219</sup>. Можно было бы также сказать: Дильтей *открыл* путь, который *должен был* привести к понятию субъекта, понятого нетрадиционным образом.

<sup>219</sup> Orth 1992, 422. – Вообще одно из наиболее важных исследований проблемы взаимоотношений Хайдеггера и неокантианства.

## Раздел Четвертый

### «Жизнь» против «сознания»

Я, к сожалению, не предопределял его философского становления – очевидно, он уже был самобытностью, когда изучал мои труды <sup>220</sup>.

Э.Гуссерль

### Глава первая. История и жизнь

#### § 35 Поиски истории

Именно в 1919-1920 гг. начинает набирать силу слава Хайдеггера как преподавателя. Также к этому времени (1919 г.) следует отнести и первые свидетельства о разногласиях между Хайдеггером и Гуссерлем. В общей дискуссии, состоявшейся 21 июня Юлиус Эббинхауз <sup>221</sup>, Мартин Хайдеггер и Герда Вальтер <sup>222</sup> критикуют концепцию чистого Я Гуссерля <sup>223</sup>. «Если уж он говорит о трансцендентальном субъекте, – так рассказывает об этом Герда Пфендер своему супругу, – то он (субъект. – *И.М.*) должен быть понят как исторический; они говорят: чистое Я возникает за счет подавления историчности (*Historizität*) и является лишь субъектом “содержательно-теоретических актов”» <sup>224</sup>. По-видимому, несмотря на серьезную оппозицию философии жизни со стороны неокантианства и феноменологии, влияние идей Дильтея не могло пройти незамеченным для философии начала XX в. Идея ограниченности гуссерлевского трансцендентального субъекта и необходимости каким-то образом «включить» в него историческое измерение витала в воздухе.

Молодое поколение достаточно чутко уловило антиисторицизм гуссерлевской феноменологии. Излюбленным анекдотом Хайдеггера была ис-

<sup>220</sup> Из письма Роману Ингардену от 19 ноября 1927 г.. См.: *Briefe* III, 234.

<sup>221</sup> Юлиус Эббинхауз – сын психолога Германа Эббинхауза, упоминавшегося выше в связи с его резкой критикой «Идей к описательной и расчленяющей психологии» Дильтея, приват-доцент Фрайбурга, затем профессор в Марбурге. Сфера интересов: философия Канта.

<sup>222</sup> Ученица Гуссерля. Первая ее крупная работа – «К онтологии социальных общностей» – опубликована в 1923 году в VI томе гуссерлевского «Ежегодника по феноменологии и феноменологическим исследованиям».

<sup>223</sup> *Schuhmann* 1977, 235.

<sup>224</sup> Письмо Герды Пфендер Алексиусу Пфендеру от 20 июня 1919 г. Цит. по: *Pöggeler* 1989 b, 83; упоминается также в *Pöggeler* 1992, 207.

тория о том, как он провожал Гуссерля в Лондон. В Лондоне Гуссерль должен был прочитать несколько докладов, и перед отъездом он делился идеями со своим молодым коллегой. Выслушав изложенный Гуссерлем план лекций, Хайдеггер наконец спросил: где же среди перечисленных проблем феноменологической редукции и трансцендентальной конституции найдется место истории? «Ах, история! – Воскликнул Гуссерль, – Я про нее забыл»<sup>225</sup>.

Однако так ли просто обстоит дело, что Гуссерль просто «забыл» про историю? Какие выводы следует сделать из его негативного к истории отношения, известного нам по статье «Философия как строгая наука»? Действительно ли философский трансцендентализм исключает всякий исторический подход? Ведь нельзя не считаться и с точкой зрения, которая видит в феноменологии как раз ту философскую парадигму, которая *спасает* историю.

Эту позицию предстоит представить подробнее<sup>226</sup>. Феноменология, как указывает Ландгребе, исследует «трансцендентальные условия возможности такого предмета, как существующая для нас история, которая, в свою очередь, может быть также объектом научного исследования»<sup>227</sup>. Причем такая постановка вопроса позволяет «избежать натурализации и объективизации истории, то есть интерпретации истории как, например, «разумной необходимости», исключающей интересы индивидуального существования. Кроме того, в рамках объективистского истолкования феномена истории невозможно решить проблему превращения индивидуального опыта в исторический и наоборот»<sup>228</sup>. Вспомним, что одной из задач Дильтея являлось выявление человека как внутренне историчного. Человек в обращении к истории познает не что иное, как себя самого. Однако не создается ли при такой позиции иллюзия, что история есть некая универсальная *среда*, по отношению к которой невозможно занять некую анти-историческую позицию? И если так, то не *объективизируется* ли тем самым сама история?

В этом случае нам пришлось бы признать, что феноменология есть как раз более продуктивный подход к проблеме истории: выясняя «как» возможна история, она обращалась бы к «как» нашего переживания истории, и тогда вполне оправдано решение Гуссерля, который *сперва* обращается к выяснению «условия возможности самого переживания как такового», к

<sup>225</sup> Сообщено учеником Хайдеггера Г. Петцетом. Ср. также у Гадамера: *Gadamer* 1985 b, 162. О. Пётгелер, комментируя этот сюжет, замечает, что анекдот во многом теряет свою соль, когда мы вспомним, что Хайдеггеру не могла не быть известна трактовка проблем исторического во второй книге гуссерлевских «Идей к чистой феноменологии». См.: *Pöggeler* 1992.

<sup>226</sup> Немногими авторами исследуется, каким образом возможна *позитивная* разработка проблем истории на почве феноменологического метода. В первую к ним относятся Л. Ландгребе и его ученики (среди них: Г. Хюни), а также Д. Карр. Среди русскоязычных публикаций следует указать на: *Хестанов* 1991, где анализируются некоторые важные публикации на эту тему.

<sup>227</sup> Цит. по *Хестанов* 1991, 68; автор указывает на издание: *Landgrebe L. Phenomenology as Transcendental Theory of History // Husserl. Expositions and Appraisals. L., 1977. P. 103.*

<sup>228</sup> *Хестанов* 1991, 68.



фундаментальным структурам сознания<sup>229</sup>. Тогда в конечном счете через анализ внутреннего сознания времени было бы возможным перейти к выявлению историчности как априорной структуры, на базе которой для нас существует история.

Эти рассуждения должны были прояснить, что феноменологию не так просто упрекнуть в каком-либо «упущении»<sup>230</sup>. Однако предстоит выяснить, как реализуется эта вполне легитимная по отношению к конечным задачам постижения истории программа и что случается с самой программой на пути к цели. Анализ этого «что случается» должен быть начат с того, что происходит в тот самый момент, когда Гуссерль в начале века, протестует против историзма. Первое, на что в этой связи следует указать – на анти-исторический пафос одной из самых известных формулировок феноменологии: «Назад к самим вещам!».

### § 36 История, язык и «Назад к самим вещам!»

Как следует понимать этот призыв? Хайдеггер однажды показывал Т. Шихану отдельный оттиск статьи «Философия как строгая наука». В том месте, где Гуссерль говорит, что девизом феноменологии должно быть: «К самим вещам» – молодой Хайдеггер приписал на полях: «Поймаем же Гуссерля на слове»<sup>231</sup>. Шпигельберг совершенно справедливо отмечает, что эта формула была столь же популярна, сколь и различным образом интерпретируема<sup>232</sup>. Многие из феноменологов того времени склонны были толковать ее в том духе, что требуется обращение к полной и не усеченной реальности, к самим реальным вещам<sup>233</sup>. И они были правы в той мере, в какой под полной и непосредственной реальностью понималась реальность свободная от всяческих теорий. Но этот аспект формулы заключает – генетически – в себе достаточно отчетливо выраженный анти-исторически направленный смысл.

«Во времена революционного Ренессанса боевым кличем одних было: Долой схоластику и ее вторичный аристотелизм! Назад к Платону, к мастерам античности и к их оригинальным произведениям. Девизом же других было: Долой книжную мудрость! Не у Платона и Аристотеля мы должны спрашивать о природе вещей, но открыть книгу природы в оригинале и узнать о ней отсюда»<sup>234</sup>. Именно вторая партия, по мнению Гуссерля, добилась наибольших успехов в науке. Ее представители не собирались отбрасывать мудрость древних целиком, но лишь желали достичь более глубокого понимания древних мыслителей через изучение вещей и, затем, вещей – через мастеров. Решающим был принцип: «Не наука от Возрождения, но наука от изучения самих вещей»<sup>235</sup>. Эту ситуацию Гуссерль использует для прояснения своего замысла. Так и его призыв «к самим вещам» был ответом на «неудачный» призыв

<sup>229</sup> Ср. Хестанов 1991, 69-72.

<sup>230</sup> Ср. далее § 70.

<sup>231</sup> Рассказано Гадамером. См.: Gadamer 1981, 311.

<sup>232</sup> И потому была, возможно, не самой оптимальной. Ср. Fink 1939, [237].

<sup>233</sup> Ср. Конрад-Мартиус 1988.

<sup>234</sup> Husserl 1917 b, 202 (Beilage I zu S. 141).

<sup>235</sup> Ibid.

«Назад к Канту!», неизбежно повлекший за собой аналогичные «Назад к Фихте!», «Назад к Гегелю!», а затем – и к Фризу, Шопенгауэру. Радикальность призыва Гуссерля заключалась в противопоставлении всем этим призывам «более подлинного»: «к самим вещам, как свободные духом, руководствуясь чисто теоретическим интересом»<sup>236</sup>.

1. Итак, *первый смысл* этого феноменологического требования заключается в том, что нам не следует надеяться постичь истину в оживлении каких-либо исторических образований. Как раз наоборот: необходимо максимально дистанцироваться от истории: «Я сегодня временами, причем с необходимостью, стараюсь по возможности забыть историю и ее образы (Prägungen)»<sup>237</sup>.

Что же должно произойти в этой анти-исторической редукции? «Незабываемые мыслительные мотивы, пробужденные к внутренней жизни из языкового балзамирования должны начать свою собственную жизнь и расти свободно, не заботясь ни о каких кантах». «Только так, – считает Гуссерль, – мы, живущие, избежим опасности быть задушенными мертвецами. Мы для того живем, чтобы победить их...»<sup>238</sup>. Здесь мы сталкиваемся со следующими двумя моментами, важными для понимания призыва «К самим вещам».

2. *Обращение в философии к подлинным проблемам предполагает освобождение от языка.*

3. *Призыв «К самим вещам» – в той мере, в какой он связан с освобождением человека и должен способствовать пробуждению к внутренней жизни «мыслительных мотивов» – не предполагает обращения к реальным вещам или предметам внешнего материального мира.* Он скорее предполагает обращение к субъективности. Как указывает В. И. Молчанов, императивы Гуссерля «Учиться видеть!» и «Назад к самим предметам!» «ориентируют на усилия по достижению так называемого эйдетического созерцания, т.е. созерцания переживаемого смыслового образа предмета...»<sup>239</sup>.

Последний важный аспект, на который необходимо обратить внимание – связь призыва «К самим вещам» с идеей «строгой науки». Приложения к работе «Феноменология и теория познания» показывают, что при выполнении этой программы помощницей для нас как раз и выступает «строгая

<sup>236</sup> Husserl 1917 b, 202. Особое значение термин «свободный духом» имеет в философии И. Г. Фихте, которым Гуссерль начинает серьезно заниматься в период написания этих заметок. Для предшествовавших и последующих обсуждений проблемы теоретического и практического, одной из центральных для Хайдеггера, важно отметить, что за тем приоритетом, который Гуссерль отдает *теоретическому* как синонимичному *свободному* в значительной степени стоит традиция немецкого идеализма (в первую очередь Фихте). В этой работе Гуссерль более развернуто повторяет сказанное ранее в статье «Философия как строгая наука».

<sup>237</sup> Husserl 1917 b, 207.

<sup>238</sup> Husserl 1917 b, 207.

<sup>239</sup> Молчанов 1988, 45.

наука», мы реализуем эту программу «обосновывая в свободном исследовании строгую науку»<sup>240</sup>.

4. Призыв «К самим вещам!» необходимым образом связан с идеей «строгой науки», в которой только и может быть преодолено, «снято» историческое.

Итак, с феноменологией случается то, что в своих первых формах она оказывается противопоставленной историческому подходу. Положение исторически ориентированного философствования осложняется еще и некоторыми обстоятельствами, относящимися к академической ситуации того времени. *Естествоиспытатель* и *историк* выступают как две равным образом опасные угрозы для положения подлинной философии в университете<sup>241</sup>. Потому представляется необходимым предварительно отделить абстрактный вопрос о том, возможна ли история на трансцендентальной основе от вопроса о том, что и по каким причинам происходило в философии того времени. Представляется несомненным следующее обстоятельство: после неокантианцев и Гуссерля обратиться к исторической проблематике было (в частности, для Хайдеггера) невозможно прежним способом.

### § 37 Поиски человека

Итак, недоверие к трансцендентальному субъекту как традиционной философии, так и гуссерлевской феноменологии отчасти вызваны подозрением, что в нем пропущено фундаментальное для человека историческое измерение. Однако и идея субъекта сама по себе оказывается все менее приемлемой для философии начала XX в. Бунт против трансцендентальной субъективности принимает разные формы: борьбы с «разумом», «сознанием» и т.п.<sup>242</sup>. Не вызывает сомнений, что и Хайдеггер именно таким образом воспринимает задачу своей философии, противопоставляя «жизнь» «сознанию».

Однако когда мы обращаемся к философии раннего Хайдеггера, то поначалу возникает впечатление, что проблемы жизни и истории не являются для него самостоятельными объектами рассмотрения и что понятие

<sup>240</sup> Husserl 1917 b, 207.

<sup>241</sup> В письме Риккерт (5 ноября 1915 г.) Гуссерль сокрушается: «Половина преподавательских мест, по-видимому, должна безвозвратно перейти во владение экспериментальной психологии. И, к сожалению, беда на этом не кончается; ибо дело обстоит далеко не так, что теперь другая часть преподавательских мест осталось бы за самой философией, возникает антагонизм между естественнонаучными и филологическо-историческими группами на факультетах, так что если ученые-естественники протанчили своих «естественнонаучных философов», то теперь историки хотят иметь своих «исторических» философов. Но это открывает путь эклектическому историцизму, и живая, работающая над живыми проблемами философия, будет иметь значение только тогда, когда она станет исторической окаменелостью для собирателя исторических окаменелостей». – В пер. В. А. Куренного.

<sup>242</sup> Ср. § 23.

«жизнь» служит для него лишь средством преобразования феноменологии Гуссерля и создания собственной версии феноменологии. Говорить о «периоде философии жизни» в развитии Хайдеггера считают, правда, возможным применительно к 1919-1923 гг., полагая, что если бы ему довелось написать книгу в то время (а не в 1926 г.), то она, наиболее вероятно, называлась бы «Жизнь и время», а не «Бытие и время». Однако этот тезис еще нуждается в обосновании. Ведь в тот период Хайдеггер, как можно судить по названиям читанных им лекционных курсов, был больше занят развитием феноменологии, а не философии жизни.

## Глава вторая. Феноменология в первые десятилетия XX в.

### § 38 Феноменология для Хайдеггера в 1919-1920 гг.

Исследователи неоднократно обращали внимание на то, что излюбленным и довольно «формальной» характеристикой феноменологии для Хайдеггера была единственно только знаменитая формула «Назад к самим вещам!». Да и она, как будет видно далее, оказалась существенно перетолкована.

Ответить на вопрос, чем же были эти самые вещи для Хайдеггера мы сможем несколько позже. Предшествующие зимнему семестру 1919-1920 гг. лекции пока позволяют говорить только о том, что Хайдеггер также разделяет понимание Гуссерлем феноменологии как *универсальной* и *беспредпосылочной* науке, однако еще не вполне определился, в чем должен заключать специфический смысл научности этой науки. Прежде чем перейти к хайдеггеровской концепции феноменологии, изложенной им в 1919-1920 гг., посмотрим, что представляло собой к этому времени феноменологическое сообщество. Это позволит нам понять, что придавало Хайдеггеру уверенности в необходимости создания своего варианта феноменологии.

### § 39 Историческая справка

В начале века облик феноменологии целиком и полностью определялся работами и лекциями Эдмунда Гуссерля. Поскольку далее речь пойдет о том, каким образом Хайдеггер шел «через» феноменологию, необходимо обозначить контуры того, чем была феноменология не только до него, но и до Гуссерля. Ведь мы принимаем феноменологию в гуссерлевской трактовке *в том случае, когда мы пытаемся определить принадлежность к этой традиции Хайдеггера*. Но если речь идет о термине, то его история – не только благодаря известному труду Гегеля – восходит к достаточно давним временам. По крайней мере начиная с XVIII в. труды различных мыслителей во многом подготавливают использование понятия «феноменология» Гуссерлем.

Феноменология впервые используется и фиксируется в качестве термина Ламбертом в «Новом Органоне», выступая в качестве четвертой части общего наукоучения и является «теорией кажимого (Schein), его влияния на правильности и неправильности человеческого познания». Понятие кажимого ведет свое на-

чало от проблематики зрения, переносится из нее на другие области, и потому феноменология может быть названа «трансцендентальной оптикой». Она имеет, по Ламберту, тройкую – по преимуществу критическую – задачу: 1) исследовать и определить кажимость по его видам и происхождению (истокам); 2) определить влияние кажимости на человеческое познание; 3) предоставить средства, избежать воздействия кажимости на процесс познания (поиска) истины. Ф. К. Отингер (Oetinger) сравнивает феноменологический образ мысли с геометрическим или механическим. Если феноменологический исходит из естественных созерцаний, то геометрический производит дедукцию из общих положений. «Божественное писание говорит с нами, детьми, феноменологически...» – говорил он. Так, поначалу «феноменологическое» обозначает преимущественно естественное познание или «*communis opinio*». Опираясь на понимание феноменологии Ламбертом, И. Гердер (1744-1803) использует ее в своих попытках дать новое обоснование эстетике. По Гердеру, важно не пытаться определять прекрасное «сверху», но, скорее, отыскивать его в «феноменах», видимых явлениях. В этом смысле феноменология есть прежде всего описание (дескрипция) тех явлений, которые представляют собой соотношение линий, плоскостей, фигур, цветов, в которых непосредственно явлено прекрасное. В основном перенимая понятие феноменологии от Ламберта, И. Кант в одном из писем Ламберту говорит о ней как о «*phaenomenologia generalis*», предшествующей метафизике в качестве «негативной науки» или «пропедевтической дисциплины». Задача феноменологии должна заключаться в том, чтобы определить границы чувственности. Понятие феноменологии Кант использует также и в «*Метафизических началах естественных наук*», где она больше не выступает в качестве критики кажимости, как у Ламберта, но служит задаче превращения явления в опыт. В XIX веке этот термин используется Гегелем («*Феноменология духа*»), где феноменология понимается как «лестница знания», по которой индивид восходит от непосредственного обыденного сознания к философскому мышлению и абсолютному знанию. Brentano (1837-1917), который и после отхода от католицизма оставшийся под сильным влиянием схоластики и Аристотеля, не использовал термин «феноменология» для обозначения своей исследовательской программы, однако переформулировав средневековую идею *интенциональности* для классификации психических феноменов, оказал значительное влияние на последующую феноменологию. Если феноменология в XIX-XX выступает в целом в русле отрицания кантовского ее понимания, что проявляется преимущественном обращении к мыслителям до-кантовского периода – Декарту, то именно Brentano становится первооткрывателем феноменологии для последующей философии: А. Майннга (1853-1921), в традиции феноменологии известного своей «теорией предметности», но в первую очередь, для Э. Гуссерля. В свою очередь исследования Гуссерля привлекли внимание философов XX в. к Б. Больцано (1781-1848) – также противнику Канта. Уже Больцано развивает мысль, ставшую главным пунктом критики Г. Фреге (1848-1925) ранних трудов Гуссерля, начиная с «*Логических исследований*» – одной из основных и для гуссерлевской феноменологии. Логика от психологии не зависит не может быть обоснована эмпирически: законы логики не тождественны процессам, протекающим в мыслящем сознании, но являются вневременными и внепространственными «положениями по себе». Логика не есть, потому, и совокупность нормативных правил того, как следует мыслить. Законы логики не нормативны, но относятся к бытийственному. Так, закон противоречия, запрещающий, чтобы «А» было в одно и то же время и в том же отношении «не-А», не имеет отношения к тому, что о субъекте не может быть высказано два противоречивых предиката или даже два противоречивых суждения. Он означает

только, что оба высказывания не могут быть вместе объективно *истинными*. У логики есть, таким образом, собственная область: *значение*. То, что означает высказывание, что мы схватываем, когда понимаем высказывание, то, что в ней «выражено», «подразумевается», «интендировано», не тождественно содержанию того или иного индивидуального сознания. Оно есть Общее, Идеальное, Предмет, Сущность.

#### § 40 Первые десятилетия XX в.

Как известно, своей славе и популярности, начинающей набирать силу в 10-х годах XX в., феноменология обязана таким произведениям Гуссерля, как «Логические исследования» (1900-1901), «Философия как строгая наука» (1911), «Идеи к чистой феноменологии (Кн. 1)» (1913), а также лекциям и семинарским занятиям Гуссерля во Фрайбурге и Геттингене. Популярности способствовала и явная нацеленность Гуссерля на создание феноменологического сообщества, понимаемого им как союз единомышленников. Еще в 1904 г. при посредничестве Иоганна Дауберта он вступает в контакт с мюнхенскими учениками Теодора Липпса. Одной из первых важных вех на пути этого сотрудничества стало создание рабочей группы, заявившей о себе в 1913 г. первым выпуском «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям». Различия во мнениях поначалу не были помехой, они воспринимались, скорее, как обстоятельства, обогащающие совместное исследование<sup>243</sup>. Первые признаки разлада внутри сообщества появляются уже в 1915-1918 гг. и становятся явно зримыми в начале 20-х годов.

Основные упреки самого Гуссерля были вызваны тем, что коллеги, как ему казалось, с недостаточной серьезностью восприняли предложенные им после 1911 г. идеи. К ним относились идея трансцендентальной редукции, и развиваемая Гуссерлем теория конститутивной проблематики<sup>244</sup>, – то есть идеи периода *трансцендентальной феноменологии*.

Произведение Гуссерля, обозначившее его переход к трансцендентальной феноменологии: «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (Кн. I), придало феноменологии новый – трансцендентальный поворот. К аспектам, составляющим сущность феноменологического метода, причисляют: примат сознания, редукцию, проблему конституции, трактовку «феномена» и т. д. Поскольку предметы открываются нашему сознанию, то фе-

<sup>243</sup> Подробнее см.: Spiegelberg 1969 [II], 3-7.

<sup>244</sup> О сомнениях Гуссерля ярко свидетельствует следующая ситуация, относящаяся к з.с. 1917-1918 гг. «Я передала приветы от Пфендера, – рассказывает о беседе с Гуссерлем ученица Пфендера Герда Вальтер, – на что Гуссерль осведомился о делах своего коллеги, и, потом, к моему удивлению, сказал, что, если я слушала феноменологию в Мюнхене, то у него таятся некоторые сомнения на этот счет – являлась ли она тем же самым, что понимает под феноменологией он. По словам Гуссерля, ему было не вполне ясно, закончилось ли в Мюнхене дело анализом сущности или нет...». Ср. Walther G. Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum. Remagen, 1960. S. 204. (Цит. по: Smid 1982, 110.). О различиях между Гуссерлем и Пфендером в понимании эпохе см. Spiegelberg 1982, 5-20.

номенология в ее гуссерлевской версии может в узком смысле быть понята как наука феноменах. Феноменологический метод базируется на *редукции* двоякого рода: сначала *эйдетическая редукция* отвлекается, исключает («выносит за скобки») эмпирическую экзистенцию “Я”, конкретных психологических актов познания и реального мира, и начинает рассматривать их всеобщую идеальную сущность (эйдос). Вторым шагом является *феноменологическая редукция*, в которой «выключается» также и зависимость этих предметностей от сознания. Феноменология рассматривает свои предметы «лишь» как предметы, как корреляты сознания. После проведения осуществления эйдетической и феноменологической редукций исследователю открывается *чистое сознание*, которое, однако, не является абсолютно пустым. Оно разделяется на как деятельность, [акт] осознания – *ноэзис* (Noesis), и осознанное – *ноэма* (Noema). Осознанное не содержится в «ноэзе» в качестве *реальной* (*reel*) составной части, но конституируется деятельностью сознания как его предмет. Именно поэтому ноэма может быть усмотрена в акте непосредственного *сущностного усмотрения, идеации*. Феноменология есть поэтому чисто дескриптивное учение о сущностях имманентных форм сознания.

Гуссерль, вероятно, уже тогда вполне мог бы заявить: «Феноменология – это я»<sup>245</sup>. Очевидно, эта высшая степень идентификации себя с феноменологической программой и приводила его впоследствии к иногда совершенно непредсказуемому наделению характеристиками «феноменолог» и «феноменологический»<sup>246</sup>.

Но поскольку дело заключается, по-видимому, не столько в термине, сколько в сформулированной исследовательской программе, замышлявшейся как предприятие, нацеленное на создание основы для всей системы научного знания и призванное объединить вокруг решения этой задачи широкие круги исследователей, то нельзя обойти вниманием и взгляды, развивавшиеся широким кругом исследователей вокруг Гуссерля.

Это обращение выявляет, однако, новые обстоятельства. «Феноменология» начинает развиваться в философских кругах *параллельно* введению в оборот Гуссерлем исследовательской программы с таким же названием.

Еще в девяностых годах XIX века в трудах «Академического объединения психологов» можно было обнаружить использование понятия «феномен» и «феноменология» в значении, близком к гуссерлевскому. Так, Карл Гюттлер полемизирует с «индуктивной психологией», высказывая мнение, что «характерная черта сегодняшней феноменологии состоит в том, что она исходит не из нематериальной, по-себе существующей душевной субстанции, но желает быть “психологией без души”, учением о явлениях (Phänomene) сознания»<sup>247</sup>. Пфендер и Эттлингер были первыми из учеников Гуссерля, использовавшими термин «феноменология» или «феноменологический» для обозначения собственного метода исследований. Опубликованная Пфендером в 1900 г. «Феноменология воления» уже в декабре 1899 г. была представлена философскому факультету Мюнхенского университета (в самом тексте, правда, термин не использовался). Также к 1899 г. относится диссертация Эттлингера,

<sup>245</sup> Подобно тому, как впоследствии он сказал: «Феноменология – это я и Хайдеггер». – см.: *Briefe* VI, 387.

<sup>246</sup> Подробнее см.: *Chronik*, 175; *Мухайлов И.* 1996, 285-298.

<sup>247</sup> *Güttler C.* Psychologie und Philosophie. Ein Wort zur Verständigung. München, 1896. S. 3. (Цит. по: *Smid* 1982, 113).

написанная под руководством Т. Липпса. Критикуя В. Вундта, автор пишет: «Сколь сложным бы ни было при нынешнем уровне развития психологии дать более подробное исследование и описание этого чувства особого рода, поскольку речь идет о феноменологических определениях, должна быть принята попытка сделать это возможно более полно. Теоретические разъяснения, истолкования феноменов, основывающиеся на лежащих в их основе процессах, могут следовать лишь за результатами анализа»<sup>248</sup>. Как справедливо замечает Смид, это очень важное свидетельство, поскольку уже здесь термин «феноменологический» обозначает «описание психических феноменов, т.е. явлений, имманентно имеющихся в сознании, причем описание должно воздерживаться от метафизической спекуляции. Таким образом, феноменология понимается как метод или характер рассмотрения психического»<sup>249</sup>, причем эти высказывания тем более неожиданны, что сделаны за два года до появления второго тома «Логических исследований» Гуссерля. Возможно, именно этими обстоятельствами объясняется претензия мюнхенской феноменологии на независимое от Гуссерля происхождение<sup>250</sup>. Может возникнуть вопрос, насколько такое обращение к *истории* феноменологии является в данном случае уместным. Эта историческая справка может быть оправдана по крайней мере тем, что одним из главных вопросов последующих разделов является: в какой мере в философии Хайдеггера 1916-1926 гг. присутствуют мотивы *философии жизни*, а в какой – *феноменологии*. Так, когда далее речь пойдет о желании Хайдеггера представить *свою* версию феноменологии, то неизбежно возникнет вопрос: насколько оправданно такое новаторство. В свою очередь, для решения *этой* проблемы необходимо по крайней мере иметь в виду то, как видятся перспективы развития феноменологии в современных дискуссиях. «Оживление (Neubelebung) феноменологии не есть только вопрос о возвращении к ее прошлому, – считает такой известный специалист в этой области как Г. Шпигельберг, – это прошлое уже во многом слишком сильно встало между феноменологией и живыми проблемами (lebendigen Sachen). Для некоторых феноменологов главной темой исследования стали даже не вещи, а сами тексты»<sup>251</sup>. На первый взгляд, выраженное здесь безусловно справедливое опасение ставит под сомнение не только предложенный выше исторический экскурс, но и делает проблематичным и замысел всего предлагаемого читателю исследования (правда, в таком случае этот тезис мог бы быть обращен и против самого Шпигельберга). Однако далее Шпигельберг поясняет, что имеется в виду: «От этого балласта (т.е. от исторического балласта. – И.М.) мы должны освободиться посредством антиисторической редукции. Для ортодоксии гуссерлевского или другого варианта в подлинной феноменологии нет места. В этом смысле требованием сегодняшнего дня является освобождение от ложного гуссерлианства: то есть от укоренения феноменологии в трансценденталистических догмах без проверки их "оперативных" предпосылок. Мое опасение заключается в том, что феноменология ведет в трансцендентальный тупик, из которого она уже не найдет выхода к внефеноменологическому философствованию» (курсив мой. –

<sup>248</sup> Ettliger M. Zur Grundlegung einer Aesthetik des Rhythmes // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1899. Bd. XXII, S. 169. (Цит. по: Smid 1982, 114).

<sup>249</sup> Smid 1982, 115.

<sup>250</sup> В явной форме такое мнение высказывалось А. Райнаху И. Даубертом, см.: Smid 1982, 115..

<sup>251</sup> Spiegelberg 1982, 29-30.



И.М.)<sup>252</sup>. Однако в таком случае то, что проделывает в лекциях з.с. 1919-1920 гг. Хайдеггер (а также в более поздних лекционных курсах) как нельзя лучше соответствует тому, что Шпигельберг называет «требованием сегодняшнего дня».

Важно, что если мы попытаемся представить себе исторический контекст, в котором это философское направление начало развиваться, то увидим: ситуация в немецкой культуре начала XX в. отличалась таким своеобразием, что *каждый* был в состоянии воспринять новую идею радикальной науки как свое собственное дело, которым он бы мог заниматься в сообществе единомышленников на правах равного.

Хайдеггер полагает, что напряжение (*Spannung*) внутри самой феноменологии, замеченное и Гуссерлем<sup>253</sup>, «значительно более принципиально и более важно для будущей судьбы феноменологии, чем в это хотелось бы верить Гуссерлю» (17). Позитивный для Хайдеггера вывод, следующий из анализа современного ему состояния феноменологии является отсутствие феноменологии как некоего образца – по его мнению, «не существует чего-то вроде ортодоксальной феноменологии или принуждения к какой-либо школе: решающей является подлинно *исследовательская*, недилетантская работа» (17). Многие мыслители, получившие известность в Германии в до- и послевоенные годы, занимали в отношении феноменологии именно такую позицию. Так, в приведенной выше цитате Хайдеггер почти дословно повторяет оценку состоянию нового направления, данную в 1916 г. Максом Шелером<sup>254</sup>. Однако и сам Шелер лишь в немногом расходится с характеристикой нового философского начинания, данной Гуссерлем во вступительном слове к изданию первой книги Ежегодника<sup>255</sup>.

<sup>252</sup> Ibid.

<sup>253</sup> *Heidegger* 1919/20, 17. Хайдеггер ссылается здесь на введение Гуссерля к семинару «Трансцендентальная эстетика и трансцендентальный идеализм». Далее ссылки на лекцию Хайдеггера з.с. 1919-1920 гг. в тексте.

<sup>254</sup> *Шелер* 1917, 198.

<sup>255</sup> *Husserl* 1913 a, 63-64.

## Глава третья. «Основные проблемы феноменологии» и проблема начала

### § 41 Особенности лекционного курса

Прежде чем приступить к анализу первой, пожалуй, самой важной по своим теоретическим следствиям лекции Хайдеггера сделаем еще одно отступление. «В самой природе феноменологических исследований заложено то, что их нельзя реферировать в укороченном виде...», – говорил как-то сам Хайдеггер о «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля. Поэтому, мы сталкиваемся с серьезными трудностями, когда желаем «воспроизвести» главные идеи «Основных проблем феноменологии».

Лекции самого Хайдеггера можно было бы обозначить как «феноменологические» в том смысле, в каком их автор некогда говорил о феноменологичности исследований Гуссерля. В чем же заключаются основные трудности? Движущийся медленными шагами ход размышлений, постоянно перепроверяющего обоснованность каждого сказанного слова, снова и снова возвращающегося к дополнительному прояснению своих исходных установок. Поиски языка: ощупывание и взвешивание каждого слова, испытание, «просвечивание» его во всевозможных новых словосочетаниях, использование обыденного языка для отражения мельчайших микро движений мысли. Все это создает текст особого характера, по отношению к которому «любая подробная передача содержания была бы – говоря феноменологически – недоразумением»<sup>256</sup>.

Действительно, лекции Хайдеггера не дают никакого «знания», которое можно было бы «взять на вооружение», которым можно оперировать как фактом или оценивать как «позицию». В более поздних хайдеггеровских лекциях немного успокаивается «терминологическое буйство» и значительно сильнее чувствуется тенденция к систематизации, изложению конкретных идей. Примером здесь могут послужить: «Феноменология созерцания и выражения» (лекция л. с. 1920 г.), в которой Хайдеггер пытается перейти к выявлению внутренне историчного характера фактической жизни. В «Основных проблемах феноменологии» была проделана предварительная работа, необходимая для выполнения этой задачи. «Онтология. (Герменевтика фактичности)» (л.с. 1923 г.) также представляет собой систематическое изложение уже свершившейся хайдеггеровской мысли. В 1923 г. Хайдеггер не прокладывает новые пути (как в 1919 г.), но занимается построением, *развитием* своей философии, пользуясь достигнутым ранее как *результатом*. В большей или меньшей степени это свойственно всем его лекциям после 1923 г. Так, и во «Введении в феноменологическое исследование» (з.с. 1923-1924 гг.) ход размышлений Хайдеггера подчинен скорее «методическим» задачам, вытекающим из принятия «фактической жизни» (или: «фактичности», «здесь-бытия» [Dasein] – все термины используются пока как равнозначные синонимы) в качестве отправной точки движения мысли. Этими задачами является критика феноменологии Гуссерля и выяснение условий, при которых «сознание» пре-

<sup>256</sup> Хайдеггер о «Логических исследованиях» Гуссерля. См.: *Heidegger M.* 1925 b, 32.

вращается в центральную феноменологическую категорию. Чрезвычайно сильно Хайдеггеровский «систематизм» ощущается также и в «Прологеменах к истории понятия времени» (л. с. 1925 г.).

«Основные проблемы феноменологии», напротив, в значительно большей степени имеют экспериментальный характер, затрудняющий воспроизведение их содержания в любой форме. Однако подробный анализ хайдеггеровского хода мысли необходим, чтобы дать представление о работе, которая по глубине и масштабности замысла скоро будет, возможно, рассматриваться как один из основополагающих, «классических» трудов по теории «неклассической» феноменологии.

#### § 42 Применение «феноменологического» метода к построению самой феноменологии

Не только отсутствие единой версии феноменологии подвигает Хайдеггера на выработку ее *теории*, выяснение условий возможности феноменологии как таковой. Хайдеггер желает «феноменологично» подойти к ней самой, т.е. выяснить сначала, *что и каким образом* должно с необходимостью стать ее темой. В основе лежит точка зрения, с которой трудно не согласиться: феноменология по своему изначальному замыслу «не имеет права взять свою научную проблематику со стороны, от чего-то ей чуждого» (2). Следовательно, проблемная сфера и метод могут быть получены только из истоков самой феноменологии, ибо «только настоящая и конкретная реализация и следование заложенным в ней “тенденциям” ведет к ней самой и ее подлиннейшей проблемной сфере» (2). В этом смысле «изначальная и самая последняя кардинальная проблема феноменологии есть она сама для себя самой» (1).

Множественно повторенный Гуссерлем тезис о феноменологии как *основополагающей науке*<sup>257</sup> хотя и принимается Хайдеггером с самого начала, но перетолковывается в своем «предельном» смысле – как идея об *изначальной науке* – «об абсолютном происхождении духа самого по себе и для-себя-самого – “жизни самой по себе и для-себя”» (1). Эта по-гегелевски звучащая формулировка подтверждает свое происхождение дальнейшей ссылкой на «Феноменологию духа» (11). В этом месте предстоит немного задержаться и спросить: *За кем же все-таки в большей степени – Гегелем или Дильтеем – осталось «последнее слово», окончательно определившее выбор Хайдеггера в пользу жизни как «изначального феномена» феноменологии?*

Этот вопрос следует несколько разяснить. Выше мы говорили, что на определенном этапе своего пути Хайдеггер вполне мог бы написать книгу под названием «Жизнь и время», а не «Бытие и время». Как правило, на Хайдеггера смотрят как на мыслителя, находящегося между *двумя основ-*

<sup>257</sup> Если феноменология должна служить основой всего знания, то она, как полагает Гуссерль, является наукой в конечном смысле (*letzwissenschaftliche Wissenschaft*) (ср.: *Husserl* 1923/24, 186). Будучи научной в предельном смысле, феноменология должна дать обоснование себе самой (*Ibid.*, 190), и в этом смысле является «методологической наукой» (*Ibid.*, 230).

ными и некоторым образом антагонистическими парадигмами: феноменологией и философией жизни. Действительно, Хайдеггер, как будто постоянно занимается феноменологией, правда, использует при этом модифицированные категории философии жизни. Если Дильтею и графу Йорку в «Бытии и времени» уделяется не слишком много внимания, то Гегеля на протяжении лет десяти Хайдеггер и вовсе упоминает лишь несколько раз. Специальный лекционный курс по «Феноменологии духа» Хайдеггер хотя и читает, однако уже после выхода в свет «Бытия и времени». В то же время, уже к 1918 г. Хайдеггер демонстрирует довольно детальное знакомство с Дильтеем и его произведениями<sup>258</sup>. Как уже говорилось, в основу своей более радикально спроектированной феноменологии Хайдеггер кладет конкретную фактическую жизнь. Необходимой предпосылкой для того чтобы этот проект оказался удачным, должна быть предварительная экспликация жизни как «первой» и «последней» реальности, за пределы которой невозможно выйти в мышлении – что и было в свое время сделано Дильтеем. Были созданы благоприятные предпосылки для толкования «жизни» как наиболее «изначального» феномена, который бы в максимальной степени соответствовал бы претензиям феноменологии на роль универсальной, основополагающей и абсолютной науки. Итак, «последнее слово», как кажется, остается за Дильтеем.

Однако противопоставлять Гегеля и Дильтея было бы неверно. Во-первых, благодаря самому Дильтею (работу «История юности Гегеля») внимание Хайдеггера могло быть обращено на ранние труды Гегеля, в том числе и на его «Феноменологию духа»<sup>259</sup>. Идеалом молодого Гегеля была жизнь, единая сама с собой, а также единство божественного и человеческого, бесконечного и конечного, преодоление господства противоположностей (как, например, духа и природы). Вдобавок ко всему – мотивы освобождения и историчности, которыми была пронизана «Феноменология духа». Гегель считал, что если в определенную эпоху дух отчуждается от своего жизненного смысла, заключенного в божественном, и поработается (как политически, так и религиозно) безжизненными обычаями и несправедливыми законами, то причина этой утраты должна быть прослежена далеко вглубь истории. Это значит, что наука о «духе самом по себе и для себя» необходимым образом имеет *историческое* измерение. И в процессе этого исторического движения феноменологии духа совершается своеобразное *освобождение*: дух возвращается к «жизни-самой-по-себе и для-себя». Не трудно представить, как эти идеи, причем главным образом проблема *поработения* духа, могли вдохновить Хайдеггера в его борьбе с гуссерлевской трансцендентальной субъективностью<sup>260</sup>.

<sup>258</sup> В письме от 7 ноября 1918 г. Хайдеггер, объясняя Э. Блохманн, как по его мнению следует писать работу о Шлейермахере, советует вначале не читать «вообще никакой литературы о нем кроме гениального раннего труда Дильтея “Жизнь Шлейермахера”» и далее перечисляет практически все прижизненно опубликованные труды Дильтея. *Heidegger/Blochmann*, 11.

<sup>259</sup> Обсуждение параллелей между *Гегелем* и *Дильтеем* – отдельная тема, которую мы здесь не затрагиваем.

<sup>260</sup> Кстати, в одной из работ, сохранившейся частично, Гегель говорит, что не имеет принципиального значения, является ли человек рабом трансцендентального Бога или «чистого Я». См.: *Pöggeler*, 1993, 116.

Однако вернемся к хайдеггеровской концепции феноменологии. Хайдеггер стремится показать, «что феноменология есть не случайное философское изобретение, не просто новая система... но что ее существование необходимо, т.е. что существуют подлинные радикальные мотивы духа, ведущие к ней» (171). Полагать лежащим в основании феноменологии нечто, само являющееся предпосылочным, означало бы изначально ограничить ее универсальность и абсолютно изначальный смысл. Единственно беспредпосылочным началом была бы «фактическая жизнь в ее фактичности, богатство ее отношений», поскольку она есть для нас ближайшее (Nächste) – «мы сами являемся ею» (173). Здесь в игру вновь вступает идеал научного знания, уже обсуждавшийся выше – *беспредпосылочность*. Теперь, когда объединяются два требования – *беспредпосылочности* исходной области движения и ее *имманентности* «истоку феноменологии», выясняется, что этим условиям удовлетворяет только «фактическая жизнь в ее фактичности и богатстве ее отношений»<sup>261</sup>.

Поскольку такая позиция сама следует из фактической жизни и ее фактичности, ее обоснованность может быть подтверждена или опровергнута, «если я вообще фактически являюсь фактическим и найду возможные пути из него самого и находящиеся в нем самом» (173).

§ 43 «Жизнь» и «история» как конечные цели по-новому осмысленной феноменологии

Может показаться, что феноменология интересует Хайдеггера ради нее самой, и что «фактичная жизнь» – всего лишь наиболее прочная для нее база. Однако в определении феноменологии как радикальнейшего исследования всегда присутствует и озабоченность Хайдеггера проблемой самой жизни как таковой, что можно толковать как отголосок кризиса философии XX в.

«Всеохватывающая беспомощность овладела нашей сегодняшней жизнью, ибо жизнь отделилась от подлинных истоков самой себя и протекает на своей собственной периферии... Мы сегодня настолько

<sup>261</sup> Мотивы, которые руководят Хайдеггером в его перетолковывании феноменологии – максимально полное воплощение заложенного в ее идее принципа беспредпосылочности и универсальности. Это возможно, считает Хайдеггер, если мы вместо «сознания» (которое он здесь, правда, не называет) обратимся к чему-то еще более беспредпосылочному, универсальному и всеохватывающему – т.е. к фактической жизни. Но если в этом заключается решение Хайдеггера, то следует сказать, что его усилия найти подлинно всеохватывающую реальность, которая бы не случайным образом, а по необходимости должна стать темой феноменологии не были *последними* усилиями такого рода. Много позже американские феноменологи (Марвин Фарбер, Арон Гурвич) совершили аналогичный шаг, заявив, что такой реальностью должен являться *социальный мир*. Так Фарбер считает, что несмотря на претензии феноменологии на универсальность, она оказывается «частной и вторичной процедурой». Феноменология не является «полной философией», какой она замышлялась, поскольку говорит об «искусственно избранном типе опыта», не предполагает множественности методов. См. Farber 1973, 137-139.

сведены с пути и испорчены неподлинной понятийностью, что почти уже не видно возможности выйти из этой до самых корней простирающейся испорченности» (20).

Причем Хайдеггер, как и Гуссерль<sup>262</sup>, считает, что решающее усилие в преодолении этого состояния должно быть сделано именно феноменологией и теми, кто над ней работает. Интеллектуальная деятельность понимается в традиции Йорка–Дильтея как «жизненная» по своему характеру. В размышлениях Хайдеггера по поводу феноменологии явно присутствует уже знакомая нам мысль о том, что «только жизнь способна постичь жизнь»: «...заблудившаяся жизнь во всех формах своих манифестаций – в том числе в философии и науке – может быть обновлена лишь посредством подлинной жизни и ее радикального и последовательного осуществления» (22-23). В конце лекции вообще обнаруживается, что проблему жизни Хайдеггер считает принципиальной не как отдельно взятую, но лишь в ее связи с историей.

В связи с упомянутой ситуацией кризиса современной культуры для Хайдеггера встает следующая проблема: как может конкретный исследователь реально осуществить (воплотить в себе) феноменологическую установку, т.е. «настроиться на живые мотивы и тенденции духа» (24), где контролем может быть только внутреннее призвание и самопроверка. Иначе: как «настроиться» на феноменологию, предполагающую вывести культуру из кризиса, когда – вспомним замечание Ясперса – *сам принадлежишь культуре, находящейся в состоянии кризиса?*<sup>263</sup>

Но понимание жизни и истории – лишь общая конечная цель, стоящая перед Хайдеггером. Пока же важно *начать* исследование, находясь в гуще самой фактической жизни, о которой предварительно ничего не известно.

#### § 44 *Поиски путей к жизни как к изначальной области феноменологии*

Изначально мы не можем говорить, «будто в феноменологии есть специальные проблемы – в ней есть только конкретные проблемы», – замечает Хайдеггер (26). Проблемы в свою очередь выражаются «в характере постановки вопросов, методе, отнесенном к некоторой предметной области». Хайдеггер, верный требованию, согласно которому вещи, предметная область должны диктовать ход исследования, заставляет смотреть на высказанный в начале лекций тезис о проблеме жизни как «изначальном феномене» как на гипотезу. Сначала ставится вопрос, каким образом может быть дана, получена проблемная сфера или область. Дана ли она «просто так»? И что вообще означает «данность» – «это волшебное слово феноменологии» (5)?

Лекции з.с. 1919-1920 гг. – первый важный *позитивный* шаг Хайдеггера в направлении создания собственной системы. Движимый пафосом диль-

<sup>262</sup> Ср. § 24, 29.

<sup>263</sup> Ср. заключительные замечания к § 29, а также § 2 (Йорк фон Вартенбург формулирует стоящую перед ним задачу в эпоху, характеризующуюся исчезновением «элементарной радости от исторического»).

теевской философии, Хайдеггер старается показать, что феноменологические проблемы необходимо поставить на совершенно иную основу – фундамент под названием «фактическая жизнь». Философ, далее, намеревается показать, что этот иной подход действительно возможен. Задача, которую поставил перед собой Хайдеггер, нуждалась в разработке столь же тщательной, как то было сделано в соответствующих исследованиях Гуссерля. При этом создать заново предстояло практически все: методику исследования, терминологию и т.п. Исследование возможности феноменологии жизни в «Основных проблемах феноменологии» имеет ключевой характер для всей последующей хайдеггеровской мысли.

Следует отдать должное дерзости хайдеггеровского замысла. Желая быть «феноменологом больше чем сам Эдмунд Гуссерль», он старается показать, что исполнение феноменологии Гуссерля «не дотягивает» до тех изначальных программных установок, которые были ею же самой провозглашены и пыгается предложить более радикальный, «более подлинный» ее вариант.

Хайдеггер производит величайший мыслительный эксперимент, которым он желает продемонстрировать «право на существование» следующих идей. Создание абсолютно «беспредпосылочной» науки (феноменологии) вовсе не предполагает обязательного и необходимого предварительного обращения к данностям «сознания» отправной точке исследования. Исходным мотивам, заложенным в самой феноменологии, значительно более полно могла бы отвечать повседневная жизнь, взятая в роли первичного феномена.

#### § 45 Проблема начала и «феноменологический круг»

Обозначив проблему начала феноменологического исследования как принципиальную для феноменологии, Хайдеггер задает еще один – более фундаментальный – вопрос: что есть это самое «начало» с точки зрения феноменологии? Не подразумевается ли здесь некая исходная точка и последующее *линейное* продолжение? «Поскольку мы сами стоим на [этой] линии, нам не может утаться встать на какую-либо точку вне ее» (4).

Как это часто бывает, проблемы с особой остротой обозначаются тогда, когда пытаются радикализировать, довести до логического конца то или иное начинание.

*Метод* должен, по Хайдеггеру, определяться, «вырастать» из определенной *проблематики* (5). И эту мысль вполне можно считать соответствующей основному пафосу гуссерлевской феноменологии. Действительно, вещи, проблемная область должна диктовать ход исследования. Недопустимо извне навязывать «вещам» какие-либо конструкции, схемы и модели понимания – в этом и состоит смысл призыва «к самим вещам». Хайдеггер вводит важное дополнение к этому тезису: сами проблемы формулируются в зависимости от «характера постановки вопросов, метода, отнесенного к некоторой предметной области» (4-5). Ведь самый первый шаг с необходимостью определяет как то, к чему мы начинаем свое движение (т.е. предмет исследования), так и характер, особенности этого движения (метод исследования).

Между тем задача, стоящая перед Хайдеггером, была, по-видимому, более сложной. Необходимо показать, что нечто должно *с необходимостью* стать темой феноменологии. С самого начала был провозглашен (или просто молчаливо принят) идеал феноменологии как абсолютной и универсальной науки, что наложило на феноменологию определенные обязательства. Понятно, что взять теперь «свою научную проблематику со стороны, от чего-то ей чуждого» феноменология «не имеет права», иначе ей придется обороняться против достаточно серьезной критики, которая, возможно, пожелает выяснить, не совершает ли феноменология тем самым некоего фатального для нее греха, впуская в себя что-то совершенно ей чужеродное, которое неизвестно еще каким образом скажется на ней самой – а ведь это особенно актуально для исследовательской программы, в которой заявлено, что ее развитие будет диктоваться «самими вещами».

Сама проблема начала приобретает для феноменологии рефлексивный, обращенный на себя характер. Очевидно, проблемная сфера и метод должны быть получены из самой феноменологии. Но ведь она как исследование еще «не началась»! Выход, которым воспользовался Хайдеггер, можно рассматривать как в определенной степени паллиативный: проблемная сфера и метод будут получены из *истока* феноменологии (5). Словом «исток» Хайдеггер намечает линию, которая вполне может превратиться в «дурную бесконечность», поскольку не очевидно и то, как может быть доступен сам этот «исток». Но сам исток понимается скорее образно – как средоточие движущих сил, соков, питающих рост... В этом же духе следует понимать термин «тенденция», часто используемый Хайдеггером: «только настоящая и конкретная реализация и следование заложенным в ней самой «тенденциям» ведет к ней самой и ее подлиннейшей проблемной сфере» (5-6).

Итак, что должно стать таким истоком? Хайдеггер находится в сложном положении, ибо его методическое вопрошание не позволяет ему воспользоваться опытом предшественников. «Мышление» (Гегель), «сознание» (Гуссерль) – не так много тех «реальностей», которые, по выражению Гегеля, благодаря своей пластичности идеально подходят для философии <sup>264</sup>. Именно здесь на помощь Хайдеггеру приходит философия Дильтея с ее тематизацией жизни как первой и последней реальности, за пределы которой невозможно выйти в мышлении.

Опираясь на фактическую жизнь, Хайдеггер постепенно превращает «линию» своего исследования в «круг», демонстрирующий вовлеченность и уже-присутствие исследователя в исследуемом. Смысл поиска «точки» начала становится более понятным ввиду экзистенциальной проблематичности занятий феноменологией.

#### § 45 а Непосредственное начало

Непосредственному началу феноменологического анализа предшествует разбор основных позиций, направлений и систем современной философии. (§ 2) и исследование исторических и систематических аспектов употреб-

<sup>264</sup> Гегель Г.Ф.В. Наука логики. В 3-х т-х. М., 1970. С. 91 Слл. Т. 1.



ления слова «феноменология» (§ 3) – от «Феноменологии духа» Гегеля и протестантской теологии XIX в. до использования этого термина у Пфендера и Гуссерля. Основные характеристики феноменологии, которые Хайдеггер выделяет в качестве важных – исключение из оборота любых теорий о природе психического и ее описательность. Последующий § 4 посвящается различным «искажениям» идеи феноменологии. К таковым Хайдеггер относит понимание феноменологии как науки, всего лишь разъясняющей значения понятий и движущейся в русле прояснения тавтологий. Подобные толкования, сводящие роль феноменологии к уточнению основных философских понятий, сужают, по мысли философа, изначальный замысел феноменологии, «встраивая» ее в уже существующую систему философских дисциплин. Столь же недопустимым считает Хайдеггер «мировоззренческое расширение» идеи феноменологии, представители которого полагают достаточным «интуитивно настроить себя», чтобы была решена проблема очевидности.

Особой темой § 5 становится выяснение особенностей настраивания-себя на «феноменологическую установку». Поскольку в феноменологии нет никаких «специальных проблем», то вывести нас на какую-либо конкретную проблематику может только доступ к «изначальной области» философии (26-24; 203-204).

Изначальная область не дана нам, и о ней нам из нашей «практической жизни» ничего не известно. Мы лишь можем попытаться методически «приблизить ее к себе», совершая своеобразное «осматривание» в нашей «практической жизни». По мнению Хайдеггера, не существует так называемых непосредственных данностей философии (26) и задача исследователя заключается в том, чтобы их сперва «заполучить» (§ 6, 27-29).

Поскольку последний вывод Хайдеггера – невозможность непосредственной данности изначальной области в жизни «самой по себе», то в § 7 он пытается понять, чем же эта жизнь сама по себе является. Однако задача осложняется, так как речь идет «о чем-то, что настолько близко нам, что мы большей частью не беспокоимся об этом явно, о чем-то, к чему мы, к тому же, почти не имеем никакой дистанции, чтобы увидеть его в его «вообще». Дистанция отсутствует, потому что этим являемся мы сами, и мы видим самих себя только из самой жизни, которая есть мы» (29).

Жизнь, в которой мы себя находим, обнаруживает самодостаточный, всеохватывающий характер: «...жизни нет необходимости выходить за пределы самой себя, чтобы привести к исполнению свои глубинные (*geheimen*) тенденции. Она разговаривает с собой неизменно на собственном “языке”. Она сама ставит себе задачи и требования, которые всегда остаются исключительно в ее собственной области» (31). Поэтому, у исследователя нет иной возможности кроме той, чтобы, оставаясь в самой жизни и осматриваясь в ней, пытаться увидеть «... не имеется ли там чего-либо вроде “начала”, “изначальной области”» (30):

«Мы наблюдаем за жизнью и смотрим, есть ли в ней какая-нибудь особая черта, предметно требующая однозначного понятийного... ограничения, и которую мы бы впоследствии должны были бы использовать в научной проблематике только в этой – из вещей вытекающей и из них взятой – смысловой определенности» (30).

*Хайдеггер вдруг останавливается.* Казалось бы, он уже подобрался к «жизни» как «изначальному феномену», с которого можно бы, наконец, и начать «позитивное» исследование. Но парадокс заключается в следующем: ему *не удастся* начать с того, с чего он должен начать, да по сути, *уже начал*: он *уже* начал исследование, *уже* обозначил направление, в котором предполагает продвигаться. Феноменология Хайдеггера также не избегает той принципиальной сложности, которая наиболее известна в формулировке Гегеля. Отдельно следовало бы обсудить и моделируемый Хайдеггером опыт: как может произойти, что в нашем наблюдении за жизнью самой по себе какая-нибудь «черта» вдруг бросится нам в глаза? Благодаря чему возможно заметить, что *вот эта черта* требует, причем однозначно, некой смысловой определенности?

Необходимо остановиться на другом аспекте поиска путей из фактической жизни. На первых порах единственным методом движения здесь становится медитативное повторение «самоочевидного». Более того, человек, пытающийся, опираясь только на свою конкретную жизненную ситуацию и исходя только из нее, найти нити, ведущие к научным проблемам, обречен в первых шагах своего «осматривания» на констатацию неких самоочевидных вещей.

Именно на этом этапе было бы особенно уместно сопоставить с тем, что пытаются сделать Хайдеггер, аналогичные шаги Гуссерля.

#### *§ 45 б Проблема начала у Гуссерля. Начало и редукция*

*Акт перехода от «наивной веры в реальность окружающего мира» к «феноменологическому созерцанию»*

Итак, Хайдеггер считает необычайно сложным сделать первый шаг. Попробуем проследить, как в той же ситуации поступает Гуссерль. Как и для Хайдеггера, Гуссерль начинает с «самоочевидного» – с того, что мы можем наблюдать, находясь в «естественной установке». Однако всякий раз он переходит к феноменологической проблематике, говоря примерно следующее: «а теперь обратим наш взгляд...». Необходимость этой смены направленности нашего внимания обосновывается им только необходимостью обращения к той реальности, где являющееся дано нам с очевидной достоверностью. Эту методологическую процедуру Гуссерль называет *ε-λ-ο-χ-έ* или феноменологической редукцией. Он никогда не говорит, какие мотивы, импульсы должны подтолкнуть нас к том, чтобы мы, находящиеся в естественной установке сделали этот шаг. Поэтому феноменологическую редукцию часто сравнивали с религиозным обращением. Для Хайдеггера же переход к феноменологической проблематике явно представляет собой *проблему*. Он *не осуществляет* феноменологическую редукцию Гуссерля. Однако он *так же*, как и Гуссерль, считает, что изначальная область феноменологического опыта должна каким-то образом быть получена. Поэтому если понимать редукцию более широко, нежели это делал Гуссерль – не только как обращение к сфере чистой самоданности предметности в сознании, но как методологическую процедуру, в результате которой исследователь приобретает содержательно определенную область своих исследований – можно сказать, что Хайдеггер ищет свой

вариант «феноменологической редукции»<sup>265</sup>. Но теперь «редукция», – в том виде, в каком ее пытается провести Хайдеггер, и на том материале, на котором он это делает – обнаруживает всю свою сложность. Должны быть указаны *мотивы*, требующие ее осуществления. И эти мотивы должны быть найдены в самой «естественной установке»! Потому Хайдеггер и говорит, что требуется «осматривание» в фактической жизни. Мы должны увидеть ту «черту», которая «бросится нам в глаза» и «потребуется» понятийного определения. В таком понимании «редукции» Хайдеггером уже заложена идея, что необходим наш разговор с «вещами»: вещи должны заговорить с нами<sup>266</sup>.

И еще: ходом своих рассуждений Хайдеггер показывает: необычайно сложно «дождаться», пока «вещи заговорят» с нами: вещи изначально «естественны» и «самопонятны», и банальны. Метод движения Хайдеггера как раз и заключается в пропитывании себя этими банальностями. «Мы должны держаться в тени мышления без всякой научной нацеленности (*Aspiration*), вслушиваться в эти тривиальности, насладиться ими сполна, причем так интенсивно, чтобы эти тривиальнейшие тривиальности стали абсолютно проблематичными» (36)<sup>267</sup>.

#### § 46 Первые характеристики жизни

Первые характеристики, или категории, Хайдеггер находит в процессе этого «оглядывания». Для нас это имеет особое значение, поскольку происходит не что иное как первичное *формирование научной терминологии*. Итак, что происходит в реальной жизни для обыденного взгляда? Человек слушает или читает лекцию, занимается той или иной наукой, работает с той или иной степенью интенсивности, может заниматься спортом, политикой, участвовать в выборах. Человек «врастает» в определенную профессию, в его жизни может наступить временная стабильность или, на-

<sup>265</sup> Такая интерпретация была в свое время предложена Н. В. Мотрошиловой в ответ на высказывавшееся автором мнение, что Хайдеггеру *удается* избежать редукции Гуссерля.

<sup>266</sup> Ср. §§ 59 б; 63.

<sup>267</sup> По-видимому, этот метод Хайдеггер практиковал и в изложении лекционного материала: «Его семинары напичканы точнейшими общими замечаниями, – жалуется на Хайдеггера Йозеф Кёниг, – ...он едва двигается с места, и даже то, что он потом, после долгих разговоров, выскажет, временами ужасающе тривиально». (*König / Plessner* 111-112). У слушателей это часто вызывает только раздражение: «Хайдеггер для меня лично явился большим разочарованием, – заключает Кёниг, – но я рад, что познакомился с ним. В один прекрасный день он будет играть какую-нибудь роль, и тогда я без труда буду информирован о нем. Временами, да и в целом, он есть то, что можно назвать “глубоким”. Он весь как бы уходит вниз, в глубину. Он сверлит, трижды вертится вокруг своей оси, неуверен (что видно уже по его интонации: с ударением начнет произносить важные вещи, слова, а затем просто проглатывает окончание, очень тщеславный, и сознательно против этого борется, целот<sup>267</sup> (Религиозный фанатик. – *И.М.*), немусыкален. Голова его хороша, необыкновенно хороша, однако с незначительными изменениями сошел бы и за подручного парикмахера» (*Ibid.*).

оборот, метание из крайности в крайность. Так, всегда есть «определенная, хотя и варьирующаяся – временами расширяющаяся, временами сужающаяся – область “вещей”, которые в определенное время “определяют” мою жизнь – то так, то иначе – и лежат “в” направлении моей жизни (на самом деле – находятся в ней)» (32). «Лежат в направлении». Здесь уже сказано одно из ключевых «обыденных» слов, позволяющее, по мнению Хайдеггера, позволить сделать вывод об определенной «направленности», присущей жизни: «Ты, он, она, мы – всегда живем в каком-либо направлении (большой частью так, что направление отчетливо нами не осознается... оно может охватить меня, или прокрасться ко мне, или просто быть. Но может случиться и так, что временами какое-нибудь направление явно овладевает нами...)» (32).

Так, *направленность* жизни оказывается первой «особой чертой», характеристикой, «требующей понятийного ограничения». Возникает искушение тут же увидеть в «направленности жизни» хайдеггеровский вариант интенциональности сознания Гуссерля, однако этот вопрос требует отдельного рассмотрения <sup>268</sup>.

Наряду с *самодостаточностью* и определенной *направленностью* жизни, важнейшей ее особенностью становится так называемый *мировой* характер (33-38): наша жизнь не может быть отделена от того, «в чем она протекает», – считает Хайдеггер, – жизнь не только невозможна без мира, но и в определенном смысле тождественна ему:

«Наша жизнь есть наш мир, причем редко так, чтобы просто наблюдали его, но, скорее, так, что мы всегда, пусть и незаметно, скрыто “участвуем” в нем: будучи “связанными”, “отталкиваемыми”, “наслаждаясь” или “отказывая” (entsagend)... И наша жизнь только постольку жизнь, поскольку живет в мире» (33-34).

Так, мысль, которая получит у Хайдеггера концептуальное оформление как «бытие-в-мире» (In-der-Welt-Sein) <sup>269</sup> – явно ведет свое начало от лекций, прочитанных им в 1919-1920 гг. Сам «мир», в который погружена человеческая жизнь, Хайдеггер делит на «мир вокруг» или «окружающий мир» (Umwelt), т.е. мир ландшафтов, географические места, города; «со-мир» (Mitwelt) – одушевленный мир, включающий в себя родителей, братьев, сестер, начальников, учеников, незнакомцев и т. д., и «собственный мир» (Selbstwelt). Собственный мир (или: «мир Я») есть то, в чем для нас индивидуализируется опыт мира: все, что встречается мне, «встречается... тем или иным образом» и сообщает моей жизни присущую ей только жизненную ритмику (33). В этих предложениях Хайдеггер высказывает важные мысли: 1). Наша жизнь не может быть отделена от нашего мира; 2). Мы должны мыслить включенными в этот «наш мир» также и мир других людей. С одной стороны, они тоже составляют наш мир. С другой – мы, в свою очередь являемся частями их мира: «Мы нахо-

<sup>268</sup> Ср.: Pöggeler 1987, 122.

<sup>269</sup> Heidegger 1927, 52 ff.

димся в отношении к общему для нас окружающему миру (Umwelt) – и мы находимся в личной связи (Verband), – это разделить нельзя»<sup>270</sup>.

Впервые к чему-то похожему на «категории жизни» Хайдеггер приходит, когда начинает говорить об определенных «выделенностях» (Herausgehobenheiten) фактической жизни, которые служат проявлением более общего «рельефного характера всей жизни по себе». К таким «рельефным» моментам жизни Хайдеггер относит:

1. определенные характеристики обстановки, окружения и мира вокруг, которые «чаще всего дают себя как раз не в виде определенных отделенностей», но которые встречаются в мире в «задвинутой на задний план, не принимаемой во внимание примечательности» (39)<sup>271</sup> «Они составляют определенное, в своем объеме лабильное достояние, фонд понятностей и непосредственных доступностей»;

2. «примечательное взаимопроникновение мира вокруг, со-мира и мира Я» выражается в том, что эти «мирь» не являются «суммой» но объединены так, что отношения взаимопроникновения имеют, в конечном счете, нетеоретический, эмоциональный характер. «[Ведь] я не зритель, а значит менее всего являюсь теоретизирующим знатоком себя самого и моей жизни в мире», – говорит Хайдеггер (в этом замечании он уже обращает наше внимание на то, что составляет его отличие от Гуссерля);

3. Мы встречаем далее, «момент стабилизации», – но не в смысле «остановки» жизненных тенденций, а в смысле их более или менее четкой «встроенности» в «однозначные и длящиеся тенденции».

Три вышеназванные «рельефные образования жизни» никогда не становятся, по Хайдеггеру, отчетливыми отделенностями в движении жизни, «но придают жизни ее нейтральную, серую, неприметную окраску, как раз и определяя “повседневность”» (39). «В противоположность этим, большей частью неприметно сопровождающими жизнь в ее течении отделенностями, имеются и такие, которые выказывают определенное упорство, силу, стремление к тирании и радикальному оформлению. Такова [например] научная, религиозная, политически-экономическая жизнь и жизнь искусства» (39).

Далее Хайдеггер вновь возвращается к феномену самодостаточности жизни (§ 9). Сам «феномен самодостаточности» не может быть замечен нигде в жизни по себе, в ее пребывании в самой себе (41). Он заключается в том, что «жизни не требуется структурно выходить из самой себя, чтобы сохранить себя в соответствии со своим смыслом, что ей достаточно ее собственной структуры, чтобы преодолевать даже собственное несовершенство и недостаточность...» (42). Жизнь «структурно несет в самой себе... требующиеся ей самой доступности как возможности исполнения выросших в ней самой тенденций».

Тогда «всякое вопрошание (jede Fraglichkeit) (не только теоретическо-научное) получает свой ответ в структурной форме жизни по себе». Эта мысль имеет важное значение для характера изначальной области: «Вся-

<sup>270</sup> Вопреки ожиданиям, последняя фраза принадлежит Гуссерлю. Ср. *Husserl* 1913 с, 191.

<sup>271</sup> “zurueckgesetzten, nicht weiter in Acht genommenen Ausgezeichnetheit”

кая изначальная область тоже должна быть данной в самой жизни и быть проникнутой ее основополагающей структурой – если только в жизни можно найти что-либо подобное изначальной области» (42).

Хайдеггер желает установить, «в каком строго научном смысле жизнь сама по себе может стать проблематичной (*fraglich*)» (43). Необходимо, по Хайдеггеру, *новое* рассмотрение жизни самой по себе, но теперь прохождение вдоль самопонятностей жизни происходит с другой целью – выяснения, в каких «ипостасях» провозглашает себя «мир Я», со-мир и мир вокруг. Что происходит, например, когда мы говорим о недавно прошедшем семестре? – «При этом вы не думаете о каждой отдельной секунде тех трех месяцев и том, что происходило во время каждой. Вы уже не помните всего, но имеете (*haben gegenwärtig*) определенные обстоятельства, впечатления, лекции, дискуссии, прогулки. Ни одним из этих результатов не является, например, мюнхенский семестр, однако он стоит в вашей жизни в некой весьма определенной, хотя и размытой характеристике... Сам же он больше не реален» (44). Другим примером могла бы стать прочитанная книга. «То, что стоит в различных изданиях или в машинописной ее копии, не есть единый, понимаемый нами смысл, но оно может быть понятным тем или иным образом, оно различным образом выражает себя...» (44-45). Поэтому все, чему мы встретились в живой жизни, *провозглашает* себя в связности обстоятельств (45). В таких «провозглашениях» встречается мне мир вокруг, со-мир и «мир Я».

Так, например, люди, с которыми я живу демонстрируют себя определенными поведением, манерой говорить или молчать, одеждой, настроением и вкусом. «Люди провозглашают свое Я (*Selbst*) в таких явлениях или – ипостасях провозглашения, которые при более близком рассмотрении также выражают себя различным образом. Это относится не только к отдельным людям, но и к их группам: семья являет себя через определенные обычаи, поведение членов друг к другу...» и т.п. (45).

Но конечной целью Хайдеггера является переход к *феноменологии как науке*, берущей свое начало в фактической жизни. Следовательно, необходимо показать, как из фактической жизни возникает *наука*: «эта новая примечательная структура живой жизни самой по себе, заключающаяся в том, что в ней все каким-либо образом себя выражает, присуща также и ее особым тенденциям, которые могут быть оформлены различным образом (46). Так, «мир вокруг, который каждый раз являет себя по-новому, но всегда дает себя как более или менее один и тот же, может (хотя и не [обязательно] должен) стать исходной основой различных наук. Вещи мира вокруг берутся в новой тенденции... и становятся провозглашающими» (46). При таком подходе перестает быть проблемой определение, что в каждом конкретном случае следует считать источником – это зависит от соответствующего объекта исследования, то есть от темы и постановки вопроса.

Проблема источника важна для Хайдеггера в связи с тем, что «из наличностей мира вокруг и со-мира (*Umweltvorfindlichkeiten, Mitweltvorfindlichkeiten*) должны быть вычленены типичные процессы, которые делают возможным возвращение к чему-то, что впоследствии может стать предметом науки. Это возвращение оказывается возвращением к прошед-

шему, которое существует, опять-таки только в (определенных) провозглашениях (Bekundungen).

«Все, что касается жизни, в чем она движется, всегда представляет себя, “как-то” дает себя. Эти связности провозглашения становятся все более сложными, когда на наличностях жизни (Vorfindlichkeiten des Lebens) выстраиваются науки...» (49). То, что нечто, нечто пережитое «всегда *каким-то* образом дает себя», мы можем, считает Хайдеггер, сформулировать еще и так: «оно является, оно есть феномен» (50). Феномен используется на этом этапе анализа «еще пока очень расплывчатый, но черпаемый из созерцания характер провозглашения (Bekundungscharakter), который показывает все, чему мы в жизни встречаемся».

Далее Хайдеггер ограничивает «феномен» исторических дисциплин от «феномена» естественных наук. «Физическая природа», исследуемая, например, в физике, представляет собой вещный мир, имеющий уже мало общего с «миром вокруг». Мир вокруг взят уже в этом случае в определенную «теоретизирующую функцию». Таким образом, связность представленности (Bekundungszusammenhang), с которой мы имеем дело в случае мира физических тел возникает из самого «смысла естественнонаучной объективации» (53) соответствующей науки. Хайдеггер в определенном смысле продолжает дело Дильтея, говоря далее, что некую связность представленности, зародившуюся в определенной науке, «нельзя переносить в другие науки и, еще менее, на различные области и миры жизни» (53).

И вновь Хайдеггер возвращается к более раннему этапу своего анализа – фактической жизни в уровнях ее провозглашения. Только если сперва Хайдеггер говорил о том, что «“все в жизни встречающееся встречается “как-то”», то теперь акцент делается на этом «Как-то» (54). Далее следует важное замечание: «...“наука” есть *лишь один* из связностей представленности среди других» (55). Претензии науки ограничиваются, однако Хайдеггеру важно сохранить «науку» как фон своего анализа, сохранить ориентацию на «науку о жизни», «изначальную науку». Примечательно, что уже здесь «изначальная наука» обозначается как «герменевтическая» (S. 55, Anm.2).

Поскольку Хайдеггера больше всего интересует наука о жизни, ставится вопрос: в каких формах жизнь осмысляет себя? Здесь Хайдеггер более или менее традиционен, выделяя такие формы самоосмысления как автобиографию и биографическое исследование<sup>272</sup>. Возможность автобиографии покоится на той фундаментальной характеристике, что «фактическая жизнь особенно отчетливым образом может быть центрирована в мире Я (Selbstwelt)» (57). Автобиография может быть достаточно различна по своему характеру – разговоры с самим собой, мемуары, дневники, и т.п. –

<sup>272</sup> Ср. *Misch G. Geschichte der Autobiographie. Leipzig; B., 1907. Bd. I.* Следует отметить, что автор ее, в свою очередь, опирается на исследования в этой области В. Дильтея.

но, как правило, не является научной формой выражения «мира Я»<sup>273</sup>. В биографически-историческом исследовании «мир Я» должен, напротив, быть приведен к «научно-объективной форме выражения» (58).

#### § 47 Центрированность на мире «Я»

Попытаемся подвести предварительные итоги хайдеггеровских исследований. Сначала было установлено, что фактическая жизнь может реализовывать (*vollziehen*) и демонстрировать (*kundgeben*) себя в своей жизни, мире вокруг и со-мире неким выделенным, от-деленным образом, а затем, что такая жизнь или миры «Я» могут стать «объектом исторически-научного понимания и соответствующего отображения» (58). Важным здесь является то, что мир вокруг, со-мир даются через «мир «Я»». Выражая это другими словами, Хайдеггер говорит: фактическая жизнь определенным образом «заострена» на мире «Я» (59-64). Именно это убеждение – что фактическая жизнь может быть как-то центрирована в «мире «Я»» – так, что «мир «Я»» при этом приобретает определенную «функциональную выраженность» лежит, по мнению философа, в основе любого исторически ориентированного, «понимающего» исследования, каковым является, например, биографическое. Примечательным в хайдеггеровском анализе является то, что особая выделенность «мира Я» стала заметна лишь при обращении анализа к миру исторических дисциплин (59-60). Хайдеггеру необходимо сохранить об аспекта: с одной стороны, «историческое» измерение, на существование которого указывает сам характер биографического жанра, и, с другой, «особую выделенность» мира «Я», которая косвенно обосновывает внимание к «жизни».

Хайдеггер полагает, что заостренность фактической жизни на мир «Я» не есть нечто, что зависит от способа нашего рассмотрения или особой направленности внимания, но нечто, что определяется самим характером протекания и воплощения жизни. Наиболее радикальной исторической парадигмой перенесения центра тяжести фактической жизни в «мир «Я»» являлось, по его мнению, христианство с его аскезой и отрицанием мира и т. п. (61)<sup>274</sup>.

Благодаря обсуждению форм, в которых жизнь «проявляет» себя, Хайдеггеру наконец удастся найти в жизни точку, из которой может быть развернута и прослежена ее связь (единство) с историей. Действительно, именно с этого момента становится возможным все более сближать область «истории» и область «жизни». Вновь подводя итоги своего рассмотрения Хайдеггер отмечает: «Жизнь как фактическая в определенной степени каждый раз центрирована в некоем «мире «Я»». Из последнего произрастают тенденции», добавляя тут же: «Из (собственной) истории, само-го «мира Я» пробуждаются мотивировки к новым тенденциям, и исполнение этих последних всегда возвращается назад к миру Я и его конкретным

<sup>273</sup> Так, Хайдеггер отходит от Дильтея, считавшего автобиографию «высшей и наиболее полной формой, в которой являет себя понимание (жизни)». См.: *Dilthey* 1910, 199.

<sup>274</sup> Ср. далее § 58 Слл.



ситуациям, готовым к исполнению...» (курсив мой. – И. М.) (63). «История» и «жизнь» сближаются друг с другом пока на уровне научного описания, но еще не на понятийно-категориальном уровне.

#### § 48 Происхождение науки из мира фактической жизни

Проблема науки имеет для Хайдеггера в этот период центральное значение, ибо без позитивной проработки проблемы науки ему нельзя было и надеяться на то, чтобы освободиться от идеала строгой науки Гуссерля, со всеми присущими этому идеалу противопоставлениями. Решению этой задачи и посвящается *вторая часть* лекций з.с. 1919-1920 гг. Важнейшие ее тезисы могут быть сформулированы следующим образом:

1. Науки представляют собой [определенные] связности выражения, они произрастают из фактического жизненного мира, когда «определенные области встречающегося в фактической жизни выделяются и представляют себя особым образом, т. е. являются» (65). Итак, «наука выбирает для себя определенный *вырез* жизненного мира» (курсив мой. – И. М.) (207-208).

2. Если мы рассмотрим теперь, каким образом фактический жизненный мир должен войти в связность науки, то очевидно, что «фактическая... жизнь берется в тенденцию научной познаваемости» (66).

3. Важно, что с тем, «что должна выразить наука», она предварительно «должна каким-то образом повстречаться как с научно еще не выраженным...» (курсив мой. – И. М.) (66-67; 208)<sup>275</sup>.

4. Это еще-не-выраженное должно предстать перед ней, стать уловимым для нее, причем как нечто, «что само несет в себе возможность войти в научную связность провозглашения» (курсив мой. – И. М.) (66-67). «Именно это обстоятельство – что каждый из нас в своей фактической жизни встречает то или это, или что с ним “случается” та или иная встреча, что он знакомится с чем-то, что производит на него впечатление, поражает его, что он “подчиняется другому человеку” – мы обозначаем словом из-ведать («er-fahren»), т. е. достичь, найти на ведении жизни...» (67).

Хайдеггер намеренно сохраняет двойственность термина «познание» (Erfahrung) – как так же и того, чему встречаются. Это необходимо для того, чтобы впоследствии определить опыт, «познанное», как в определенном смысле доступное или как «доступность» (Verfügbarkeit).

5. Итак, познанное есть доступное, причем доступное в двояком смысле: активном (т. е. что я могу этим пользоваться) и пассивном (что ставшее моим достоянием становится каким-то образом определяющим в дальнейшем опыте моей жизни (208). Акцент вновь делается на практическом обращении, возможности-пользоваться (Verfügbarkeit), а не теоретической «данности» (Gegebenheit).

6. «Доступность» (Verfügbarkeit) сама может быть обозначена как феномен, из нее «могут вытекать другие тенденции, без того, чтобы я жил в этих тенденциях» (69).

<sup>275</sup> Ср. ранее § 34 б.

7. Опытное (или: «познанное» – das Erfahrene) «имеет примечательный характер смешанного, многообразного» что Хайдеггер, вслед за Штефаном Георге, крупным представителем немецкой исторической школы XIX века, называет «ковром жизни».

8. Этот «ковер», мало выделяющийся на общем фоне фактической жизни, «не может стать опытным основанием науки» (69). Необходимо «убрать ковер», что, во-первых, означает выполнение требования, рассмотренного нами под пунктом «2» – взятие данного нам многообразия как какой-то определенной тенденции – и, во-вторых, выделение в этом «ковре» некоего единообразного предметного характера (69). Таким образом подготавливается предметно-единая основа познания. По-видимому, «единообразие», «единство» выделяемой основы науки служит для Хайдеггера выражением более общей тенденции науки на «общезначимую связанность» (209). Однако этим характеристики искомой «основы познания» не ограничиваются.

9. При образовании основы познания необходимо определенное вырвание наличного опыта из его отнесенности к моему «Я»: я могу определенным образом оттолкнуть от себя опыт, «оборвать мои личные с ним связи». И вот, когда «связи с вошедшим в опыт обрезаны», доступность (Verfügbarkeit) «исчезает, [правда] не как целое – разрушается лишь характер ее отнесенности к моему “Я”» (209)<sup>276</sup>.

10. «Перечеркивание отношения опытного к миру Я есть одновременно позитивная его характеристика: характеристика как чистой вещи (Sache)». В результате этого возникает, по Хайдеггеру, «возможность для этой вещи быть рассмотренной в соответствии с ее вещным характером и вещным контекстом. Весь опыт стал теперь свободным от “меня” и может выступать в “своей” связанности» (209).

Хайдеггер считает нужным повторить, что формирование «опытной основы» для какой-либо науки «может осуществляться только в тенденции науки, собирающей себя утвердить, а эта тенденция, в свою очередь, возможна в своем Что и Как только из жизненного мира, от которого отделяется (abhebt) чистая предметная область» (69).

Итак, из основы познания науки может формироваться ее предметная область (70).

Выделенная в п. 3 пред-данность фактического жизненного мира всякой науке оказывается важной для уточненного понимания «данности», относительно сущности которой Хайдеггер спрашивал ранее (5). «Данность» оказывается «пред-даным» (Vor-gabe), и, в определенном смысле, всегда является достижением самой науки.

Как же возникает наука? Какие этапы и моменты «априорного генезиса» такой связности выражения как «наука» можно выделить? Хайдеггер называет три этапа: а) подготовку опытной основы; б) оформление предметной области; в) образование элементов конкретной логики.

<sup>276</sup> В 1920 г. Хайдеггер приводит пример сфер опыта, отношение к которым «мира Я» либо перечеркнуто полностью, либо сохраняется в слабой степени (ср. примеры I, II, IV далее в § 53.).

Прежде чем рассматривать, в какой мере и степени наука занимается «обезжизниванием» жизненных миров, Хайдеггер подчеркивает: в «...научную связность выражения всегда входит нечто от не-научно дающего себя жизненного мира» (76). «Фактические жизненные миры и их богатство входят в научную связность выражения, но все же теряют как раз специфически жизненное... Жизненные миры берутся в науке в тенденцию обезжизнивания (Entlebung) и фактическая жизнь лишается как раз единственно живой возможности своего живого осуществления (Vollzug)» (77-78).

К феноменологии как науке о фактической жизни Хайдеггер адресует три вопроса:

1. «Может ли вообще наука понять и выразить жизнь так, чтобы та, в ее живости, заявила о себе в своем подлинном образе?»

2. Если феноменология «должна быть изначальной наукой о жизни самой по себе», т. е. не о том или ином срезе жизненного мира, но о самой жизни, то откуда должна тогда взяться опытная основа? Ведь познаваемые всегда только определенные области фактической жизни, определенные ее фазы, и все это – опять-таки только в определенных фактических аспектах» (79).

3. Не является ли такого рода «изначальная наука» о жизни «избыточной»? – Ведь изучением жизни уже и без того занимается значительное количество наук (80).

Найти ответы на эти вопросы Хайдеггер пытается следующим образом: «исследоваться должна не сама фактическая жизнь и нескончаемая полнота проживаемых в ней миров, но жизнь как становящаяся, как из начала исходящая. Таким образом, ведущим является тенденция понимания жизни из ее начала, и эта тенденция является определяющей для способа, каким подготавливается основа познания [науки] и формируется ее очевидная объектно-предметная область» (81).

Это соображение снимает второе возражение – хайдеггеровская феноменология не вступает в этом случае в «конфликт» с другими науками, но ничего не говорит о третьем (возможной избыточности феноменологии жизни) и первом (вероятной невыразимости жизни). Дополнительные сложности возникают в связи с тем, что если жизнь должна быть понята «изначально-научно, как из начала начинающаяся» (82), то как следует искать тогда это «начало»? Опять формулируются уже знакомые нам требования: начало должно быть доступным само, причем «из фактической жизни, которая есть мы и которой мы живем» (82), «в самой жизни должны находиться мотивирующие указатели, которые намечали бы изначальное». Пусть сперва будет найдена «предварительная форма изначальной области», – предлагает Хайдеггер. Исследователю предстоит *новое* «оглядывание» в фактической жизни.

«В фактической жизни мы должны встретить виды опыта, содержание которого указывает на нечто; однако не так, что то, на что указывается, окажется [всего лишь] другой областью опыта – должно быть явлено некоторое отличие, преимущественное положение (но не в ценностном смысле)». Это и будет предварительной формой изначальной области.

Хайдеггер оговаривает условия, необходимые для выполнения этой задачи: при оглядывании в фактической жизни мы должны действовать как можно более беспредпосылочно, т.е. мы не должны подходить к жизни с определенными теориями о ней. По отношению к ней мы должны воздерживаться от любой оценочной позиции» (83). Это вполне естественное требование. Точно так же говорит об этом Гуссерль во Введении ко второму тому «Логических исследований»<sup>277</sup>. Но когда Хайдеггер говорил о беспредпосылочной области феноменологии в начале лекции, он использовал «беспредпосылочность» в ином смысле. Речь шла о той «предметной» области, которая в силу своего универсального, всеобъемлющего характера могла бы соответствовать претензиям феноменологии на универсальность. Очевидно, что таких начал не много, – есть только одно такое начало. Именно потому, что оно «одно», единственное в своем роде, феноменология и должна с *необходимостью* с него «начать». В этом смысле такое начало – «фактическая жизнь» является «беспредпосылочным» – «мы сами являемся ею» (173). Беспредпосылочной, следовательно, является фактическая жизнь «сама по себе и для себя». *Но по отношению к любой науке (в том числе и феноменологии) она является всеобщей и универсальной предпосылкой.*

Но вернемся к задаче, которую поставил Хайдеггер. Необходимо обнаружить опыт особого рода. Эта особенность должна сохраняться по отношению ко всем другим типам опыта. Для этого требуется новое осматривание в фактической жизни. Что оказывается возможным встретить при таком «осматривании»? Ни один тип опыта не выказывает никакого преимущества перед другими:

«Мы встречаем религиозный жизненный мир, равно как и мир искусства, экономики, политики – все чтойные содержания, которые познаваемы в жизни, и о которых один не знает ничего, а другой познает их особенно интенсивно. Затем [мы встречаем] вещные области, сформированные из этих миров, объекты различных наук – объекты принципиально различные по своему *Что*: растения, простои, инфузории, птицы, минералы, электрические процессы, произведения искусства, государственные образования... Каждая объектная область отлична от других. Как чтойные содержания [находящиеся] в чистом предметном рассмотрении, ни один не стоит над другим и не подчинен другому. Итак, ни одно из этих чтойных содержаний ... не может играть для нас особой роли» (83-84).

Хайдеггера же интересует не «*Что*», а особое «*Как*» искомого опыта. Различение «*Что*» и «*Как*» остается важным для всего последующего пути Хайдеггера к «*Бытию и времени*» и окажется ключевым для понятия *Dasein*<sup>278</sup>. Однако «чтойное содержание» неожиданным образом обнаруживает свой не-нейтральный характер:

<sup>277</sup> Ср.: Гуссерль 1901 а, 39.

<sup>278</sup> Ср. (§ 31 б), а также характеристику феноменологии как исключительного «*Как*» исследования (Heidegger 1923, 74) – мысль, которая впервые получает свое обоснование в лекциях по «*Основным проблемам феноменологии*»; см. также хайдеггеровское ограничение сферы применимости «*феномена*» классической феноменологии (Heidegger 1923/24, 14).

«...Даже если мы целиком исключим все наши фактически-личные связи, один будет видеть [эти] вещи и чуждые содержания иначе, чем другие. И прежде всего: мы ведь фактически живем в определенном периоде духовной истории, где и в чистой вечности мы видим мир по-разному. Так, и эта мнимая опора на чуждые содержания все же относительна и отягчена предпосылочностью...» (курсив мой. – И.М.) (84). Хайдеггер вновь пытается обозначить то, что – наряду с фактической жизнью – представляет для него интерес: историю.

Хайдеггер констатирует относительность своего рассмотрения. Вновь самокритика? Не только. Даже в относительности обнаруживается полезный для философа смысл: если все относительно, то здесь уже подразумеваемся мы как то, по отношению к чему нечто может быть относительным. Безразличие «чуждости» преодолено окончательно, и Хайдеггер делает важный вывод:

«чуждые содержания предметного рассмотрения всегда определенным образом дают себя в [некотором] “Как” (“Wie”), таким образом имеет место их фактическая заостренность на фактическую жизнь Я отдельных, многих, всех поколений в жизни, столь же фактическая как и чуждое различие предметных содержаний. Эта заостренность есть не чуждое содержание, а “содержание того, как...” (Wiegehalt), в котором может находиться любой из столь различных чуждых содержаний» (85).

Так Хайдеггер обнаруживает нечто, что обладает определенным «преимущественным положением» и не привязано к каким-либо формам предметности – им оказывается указывающее на «мир Я» «содержание того, как...» дано все, что можно обнаружить в фактической жизни. «Мир Я» оказывается искомой «изначальной областью»<sup>279</sup>.

Этой изначальностью особой «выделенностью» (Betonung) «мира Я» объясняется тот факт, что наука о нем – психология – постоянно претендует на главенствующую роль в системе наук (87-88).

На многие мысли хайдеггеровских лекций наложила печать его неявная полемика с Гуссерлем. «Заостренность фактической жизни на “мире Я”» выполняет у Хайдеггера ту же функцию, что и «сознание» в гуссерлевской феноменологии. Идея «философии как строгой науки» оказывается также слишком влиятельной для того, чтобы Хайдеггер мог отказаться от нее сразу. Он соглашается, что «подлинный мотив» (феноменологии) должен заключаться в «строго научном, исходящем из вещей исследовании психических феноменов», имеющем целью [обретение] «“чистой предметной области” для его методически строгой обработки» (98).

Однако для этого необходима преданность необходимого основополагающего опыта (99), и здесь права «научности» (как и возможность беспредпосылочности в широком смысле) существенным образом ограничиваются.

<sup>279</sup> Можно предварительно принять следующую схему взаимосвязи понятий, связанных с «началом» науки: изначальная область (Ursprungsgebiet) → основа познания (Erfahrungsboden) → предметная основа (Sachgebiet).

Хайдеггер пытается перенести внимание слушателей с более привычных категорий, каковой является, например, «существование» на понятия, более соответствующие фактической жизни. «Существование» заменяется «значимостью» (*Bedeutsamkeit*):

«За чаем я беру в руку чашку; во время разговора она стоит передо мной на столе. Дело обстоит не так, будто нечто цветное или какие-либо данные ощущений я опознаю как вещь, а эту вещь — как чашку, определенную в пространстве и времени, как что-то, что дает себя в последовательности восприятий и могло бы не существовать. “Моя чашка из которой я пью” — в ее значимости [для меня] находит свое исполнение ее действительность...» (104).

Изначальными являются не какие-либо теоретические вопросы, а важность, занимость для меня тех или иных событий фактической жизни. Хайдеггер разъясняет это обстоятельство еще на одном примере:

«Когда я вижу приветствующего меня знакомого и [в этом] фактическом видении сердечно отвечаю на его привет, то я вижу его приветствие не как движение материального тела в объективном пространстве, которое я опознаю как знак приветствия и из того заключаю: значит, я должен тоже сделать движение, которое станет причиной того, что другой воспримет это как особое движение и поймет его как мое приветствие. Я просто вижу, что он приветствует меня, и существование знакомого есть для меня в этой ситуации определенная значимость» (105).

Таким образом, любой опыт существования сосредоточен для Хайдеггера целиком в конкретной фактической значимости.

#### § 49 Феноменология, язык и герменевтика

Проблема языка в феноменологии на материале «Логических исследований» и первой книги «Идей к чистой феноменологии» обсуждается, как правило, довольно редко. Если это и делается, то речь чаще всего идет об «идеальной грамматике», концепция которой развивается Гуссерлем в четвертом исследовании второго тома «Логических исследований». Эмпирические языки являются для Гуссерля «запутанной» реализацией языка сущностного. Реальный язык — один из объектов, целиком и полностью конституируемых сознанием, а его конкретные разновидности — частные случаи некоего возможного языка, природа которого заключается в том, чтобы быть системой знаков, связанных со *своими* значениями однозначными отношениями, доступными сознанию как в своей структуре, так и в своей функции. Язык, как и данный мышлению объект, может по отношению к интенции значения играть лишь роль сопровождения, замещения, «осуществления полноты» или вторичного средства для коммуникации.

Вспомним, в чем заключается смысл принципа «возвращения к самим вещам». «Сама вещь» должна быть познана путем уничтожения смысловых нагромождений, которыми ее заваливают научные теории; вещь, данная в первоначальном опыте не является еще «вещью». Она является «просто» вещью: «цветной», «твердой» и т.п. «Сама вещь» создана таким образом, что ее можно определить сказуемым, достичь и ясно и точно выразить при помощи логико-синтаксических форм языка. «Вещь» в языке

не нуждается. Язык выступает лишь как способность, которой обладает человек для выражения смысла вещи, от языка не зависящей. С сущностью вещей язык не имеет ничего общего. Приписывание предиката вещи – логическая операция, которой подтверждается «вещь», остающаяся сама по себе дологической.

То, что Гуссерль сам иногда говорит о важности языка для философии, не должно вводить нас в заблуждение: язык интересует его лишь в роли *инструмента* познания. И даже «еще более глубокое основание» необходимости занятий языком, которое усматривает Гуссерль, целиком и полностью инструментарно: оно подчинено стоящей перед ним задаче исследования «подлинного анализа значений»<sup>280</sup>. При нерешенности проблемы того, как соединены «мышление и говорение» (*Denken und Sprechen*), ведущим в этой паре оказывается все-таки мышление, усматривающее сущностное, в то время как языку принадлежит пассивная роль фиксации результатов.

Правда, одна из целей феноменологии заключается в создании точного и адекватного языка, который не совершал бы насилия над вещами, и всегда мог бы отделить «сами вещи» от их предикативных форм. Но важность этой задачи не является первостепенной. Феноменолог вынужден примириться с тем, что объекты, на которые нацелена логика, изначально даны в «грамматическом одеянии» и должен пытаться выделить в них «интересующие его компоненты», отвлекаясь от «психологического суждения», обратить свое внимание на «само логическое суждение». Действительного же участия языка в процессе феноменологического анализа феноменология не предполагает.

#### § 49 а Ранний Хайдеггер и проблема языка

Как может сначала показаться, в феноменологии раннего Хайдеггера язык – по крайней мере, язык обыденный, повседневный – настолько же не существует как проблема, насколько это было в целом характерно для гуссерлевской феноменологии к началу 1920 гг. Вплоть до 1916 г. Хайдеггер в целом разделяет гуссерлевскую трактовку языка и логики – именно поэтому и пыгается применить ее средневековой философии. В 1919–1923 гг. о языке речь также не идет – скорее о *понятиях*. Однако его программа «философского образования понятий» существенно отличается от того, что представляли себе под этой проблематикой учителя Хайдеггера – Гуссерль и Риккерт.

Значительно более благодатным является обсуждение темы «Хайдеггер и язык» на материале поздних трудов философа. Именно проблеме языка преимущественно у позднего Хайдеггера посвящено наибольшее количество работ<sup>281</sup>. Теории языка Гуссерля и Хайдеггера сопоставляются редко, и чаще всего это делается на предельно обширном материале (Гуссерль –

<sup>280</sup> Гуссерль 1901 а, 33 Слл.

<sup>281</sup> См.: *Schäfer* 1962; *Schweppenhäuser* 1988 (по материалам книги Швеппенхойзера см.: *Пишготтижев* 1970);

Хайдеггер – Мерло-Понти – Пос) <sup>282</sup>. Как правило, сопоставляются Гуссерль и *поздний* Хайдеггер <sup>283</sup>, что, конечно же, позволяет выявить существенные различия. Между тем радикализация Хайдеггером феноменологии Гуссерля, его попытка предельно последовательно продумать универсальную природу философии (феноменологии) требуют нового языка.

«Уже одно то обстоятельство, что наука должна начинать с абсолютно простого и, стало быть, наиболее всеобщего и пустого требует, чтобы способ изложения [ее] допускал только такие совершенно простые выражения [для уяснения] простого без какого-либо добавления хотя бы одного слова; единственно, что требовалось бы, – это отрицательные рефлексии, которые старались бы не допускать и удалять то, что обычно могло бы сюда привнести представление или неупорядоченное мышление», – Так формулирует эту задачу Гегель <sup>284</sup>. Любая мысль, отмечает он далее, уже содержит в себе категории, «которые суть предпосылки и которые сами должны быть подвергнуты критическому рассмотрению, прежде чем пользоваться ими».

Эту задачу прекрасно осознает Хайдеггером, изобретая такие слова как «отличимость», «отделенность» «выделенность», «рельефный характер» и др. Эти выражения должны отражать различные следующие друг за другом этапы вычленения нами из подвижной сферы практических значимостей того, что впоследствии может стать «предметом», «качеством».

В 1919-1920 гг. Хайдеггер еще не говорит о «доме бытия» и т.п. Проблема языка в этот период тематизирована минимальным образом. Однако при той программе, которую намечает Хайдеггер, создаваемые языком трудности настолько велики, что язык оказывается полноправным участником феноменологического исследования. Он не является теперь только одеянием, которое следует снять – он оказывается речью «самой по себе и для себя», которую надо сначала научиться медитативно повторять, пока эти «тривиальнейшие тривиальности» фактической жизни не станут абсолютно проблематичными.

То, что происходит в процессе хайдеггеровского анализа, существенным образом ставит под сомнение саму возможность построения строгой, абсолютной и беспредпосылочной (или: абсолютно беспредпосылочной) науки. Этот идеал оказывается в плену языка. Насколько возможно последовательное воплощение феноменологического принципа беспредпосылочности в конкретном феноменологическом исследовании? Не вынуждены ли мы в каждый конкретный момент говорить *больше* того, что мы на каждом следующем этапе сумели увидеть?

Не будет преувеличением сказать, что проблемы языка и начала относятся к числу наиболее интересных тем ранних хайдеггеровских лекций. Случайно ли, что именно проблеме начала (Anfang) и языка (Sprache) уделяет столь много внимания поздний Хайдеггер?

<sup>282</sup> Cunningham 1976

<sup>283</sup> Kusch 1989;

<sup>284</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики... С. 91 Слл.



§ 49 б *Герменевтичность феноменологии Хайдеггера на «добытийном уровне»*

Проблемы языка и начала определяют также и то, что феноменология лекций з.с. 1919-1920 гг. оказывается «герменевтической феноменологией». Однако в 1919 г. герменевтичность феноменологии Хайдеггера не связана с онтологическим измерением, а следовательно отличается от той концепции герменевтической феноменологии, которая наиболее известна по «Бытию и времени».

Герменевтика и феноменология – *сами по себе* – являются различными по своей природе методами исследования<sup>285</sup>. И если между ними наблюдается конвергенция, то это может иметь различные причины: «отход от “классической” модели феноменологии в немалой степени связан с тем, что сторонники герменевтики столкнулись с рядом трудностей, когда попытались опереться на феноменологию. Это вынудило их искать некоторые “дополнительные” подходы и методы»<sup>286</sup>.

Лекции Хайдеггера 1919 г. показывают:

1. Возможен процесс, отличающийся от известного нам по философии 1960-1980 гг.: не герменевтика вынуждает «традиционную феноменологию» трансформировать свой облик, а сама феноменология неожиданно обнаруживает присущие герменевтике черты.

2. Это происходит благодаря более радикальному осуществлению одной из основополагающих максим феноменологического исследования.

Более подробное обсуждение проблемы герменевтической феноменологии на «добытийном уровне» уместно после рассмотрения хайдеггеровской концепции герменевтики, представленной в «Бытии и времени».

\*\*\*

Завершая рассмотрение, следует задать следующий вопрос: В какой мере сохраняют онтологическую проблематику ранние фрайбургские лекции Хайдеггера? Кажется, что проблема бытия, являющаяся путеводной нитью размышлений Хайдеггера отсутствует в 1919-1920 гг. «Если мы перейдем от первых публикаций Хайдеггера к лекциям, которые Хайдеггер читал после Первой мировой войны – например к лекции об избранных проблемах чистой феноменологии зимнего семестра 1919-1920 гг., – то обнаружим совершенно иной подход. – Отмечает О. Пёггелер. – Речь о бытии... исчезла. Обсуждается теперь фактическая жизнь, жизнь в своей конкретности (Tatsächlichkeit)»<sup>287</sup>. Общая ориентация лекций на проблемы исто-

<sup>285</sup> Кулэ 1981, 79.

<sup>286</sup> Кулэ 1981, 84.

<sup>287</sup> Pöggeler 1963 [1990], 27. – Неточная передача Пёггелером названия лекционного курса связана с тем, что ко времени третьего издания его книги эти лекции еще не были изданы, соответственно не окончательно определилось еще название, которое они должны были получить при издании. Тем не менее эти материалы были известны Пёггелеру (наряду с немногими другими исследователями) достаточно долгое время, в связи с чем изложение Пёггелера выступало в виде некоего “первоисточника”, на который было принято ссылаться.

рии и жизни находится – что важно для последующего рассмотрения «феноменологической онтологии» Хайдеггера – в контексте *негативной* оценки онтологии. Онтологию Хайдеггер не считает возможным «взять в качестве руководящей нити» (148), поскольку «уже из самого этого слова» ясно: «не замечается решающая проблема: *история и жизнь*» (146). Далее <sup>288</sup> будет показано, с какими проблемам в интерпретации развития Хайдеггера связана эта особенность ранних фрайбургских лекций.

<sup>288</sup> Ср. § 68 Слл.